

ПРОУЧВАНИЯ ВЪРХУ ТРАКИЙСКАТА РЕЛИГИЯ III. ТАЙНИТЕ ОБЩЕСТВА

ДИМИТЪР ПОПОВ

Рецензент: *Златозара Гочева*
Редактор: *Маргарита Тачева*

Димитър Попов. ИССЛЕДОВАНИЯ ФРАКИЙСКОЙ РЕЛИГИИ. III. ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

Тайные общества являются важными компонентами фракийской религии. В целом замкнутые мужские организации условно обособливаются как религиозные и политические. Они раскрывают двойственность в понимании фракийского орфизма. Если политические союзы характеризуются высоким интеллектуальным уровнем, в котором сливаются мистика и философия и вместе с этим энтузиазм является основным способом достичь полного соединения с богом и с природой, религиозные общества раскрывают даже возможность полной профанации этих идей, после чего они могут быть сведены посредством аскетизма к элементарным магическим действиям. Уделено внимание и чисто женским организациям, непосредственно проникнутым религией Диониса, а также тем обществам, которые непосредственно связаны с идеей вечного возрождения, откуда следует и их связь с религией богини-матери. Тайные общества рассматривают в сущности на разных духовных уровнях основную проблему человеческой судьбы, которая находит кульминацию в идее о бессмертии, консервативно сохранившейся в глубине эпох.

Dimitar Popov. STUDIES ON THRACIAN RELIGION. III. THE SECRET SOCIETIES

The secret societies were an important component of Thracian religion. The closed masculine organizations had a religious and political character. They revealed the duplicity in understanding the Thracian orphism. While the political unions marked a high intellectual level associating philosophy and mysticism, and applying enthusiasm as the principal means of achieving full unity with god and nature, the religious societies revealed possibilities for the total profanation of the religious ideas which could be brought down to elementary magical practices through asceticism. The necessary attention has also been paid to the purely feminine organizations directly penetrated by the religion of Dionysos, and the societies associated directly to the idea of continuous rebirth, and on that basis — to the Great Mother-Goddess. The secret societies examined on different spiritual levels the main problem of human destiny culminating in the idea of immortalization, conservatively maintained through the ages.

„... мизите от благочестие не употребяват за храна одушевени същества, а следователно и добитък. Те се хранят с мед, мляко и сирене и живеят мирно. Затова се наричат „богопочитатели“ и „капнобати“... Има между траките и такива, които живеят без жени и се наричат „ктисти“; те са удостоени с честта да ги смятат свещени и прекарват безгрижен живот; всички тях поетът (Омир — б.а., Д.П.) нарекъл „чудни хипемолги, галактофаги и абии, най-справедливи хора“...“

Посидоний (Страбон)

Тайните общества са важни компоненти от тракийската религиозна система. Ньюансирани с разнообразен идеологически заряд, те допълват общата картина в нейното развитие, доизграждат със съдържание известна празнина в структурата ѝ. Затова третата студия от проучванията върху тракийската религия е посветена на тях. Това не означава, че отделни и от различни поколения автори не са проявявали интерес към избрания научно-изследователски обект. Напротив. Имената на Г. Кацаров, М. Елиаде, Р. Вулпе, П. Пердризе, Й. Бану, Г. Михайлов, Ив. Маразов и др. са свързани с цялостни или частични разработки по посочената тематика¹.

Първото уточнение, преди да пристъпя към конкретното изложение, е от методическо естество. То произтича от хипотетичността на разгледания материал. Главно поради мълчанието на древните автори, както и поради оскъдността на съвкупните изворни данни, много малко се знае, а и съвсем малко би могло да се каже във връзка с дискутираната проблематика. Дори търсените сравнения в сходните етнокултурни общности, както и интердисциплинарната методика при анализа, не ще успеят да запълнят докрай белият петна в интерпретациите на изследваните религиозни явления. Оттук непрестанната уговореност на повествованието, където предположенията ще преобладават над фактическите доказателства.

Второто уточнение също е методическо. То засяга хронологическата стратиграфия на изворните данни — абсолютно наложителна при общата хипотетичност на достигнатите резултати, за да се очертаят ясно зависимостта и проблемните ситуации между приемствеността или прекъсването в развитието на дадена идея или религиозно течение. В хронологическия си обхват обаче темата е ограничена, а анализът на съчетаните свидетелства не преминава епохата на късната античност или, твърде условно казано, времето след IV в. от н. е. И това е така, тъй като търсенето на приемствеността на границата на прехода между античност и средновековие и особено античното наследство в средновековната българска култура са предмет на отделно. самостоятелно проучване и надхвърлят задачите на изложението. Впрочем съвсем наскоро Ив. Венедиков разкри с много примери и в действие този сложен процес².

Третото уточнение е терминологическо, но е и от общо теоретично естество. Отнася се за заглавието на студията и най-вече за определението „тайни“. Характеристиката се използва в някои от случаите по-скоро за улеснение, дори условно, защото е трудно да се открие разграничителната черта между отделните кръгове, общества и учения. Те не бива да се разчленяват изкуствено. Нима политическите организации не оказват пряко

¹ Мненията на отделните автори ще се дискутират и цитират последователно в хода на изложението.

² Венедиков, Ив. Медното гумно на прабългарите. С., 1983.

влияние върху обществения живот? А те на свой ред не са ли тясно свързани с религията по същия начин, както религиозните общества заемат място в политическия живот? Както се вижда, търсената граница не може с точност да се намери. Нещо повече. Винаги когато е налице инициация за определена група от хора, тя задължително се обвързва с тайна, а по-голямата част от разгледаните тук общества са инициационни. Като явление те са типологически еднакви. Ето защо, макар и неизчистено и недоуточнено изцяло, определението „тайни“ ще се използва в изложението.

Четвъртото уточнение също е терминологическо. То се въвежда, за да се държи сметка за чистотата при употреба на термините „мистично“ — „мистерино“³. В античния смисъл понятията са равнозначни и включват в себе си предимно тайна и инициация. С това съдържание те ще се употребяват и занаяред.

В тази обстановка задачата, която си поставя проучването, е да разкрие, доколкото е възможно, многостранното съдържание на тайните общества на траките; да определи мястото и значението им в общата структура на тракийската религия; да надзърне, съобразно данните, зад булото на обвитите в тишина мистерии; да проследи приемствеността или прекъсването на вложените идеи през епохите до времето на късната античност.

Най-ранното свидетелство за съществуването на общества в Тракия се намира у Омир. В тринадесета песен на „Илиада“ поетът описва Зевс. В гнева си той приближава Хектор и троянците до ахейските кораби и като оставя елините да търпят мъки и бедни, „извървя погледа си назад, наблюдавайки в далечината земята и коневъдците [конните] траки, на сражаващите се отблизо мизи и на прочутите хипемолги-галактофаги, както и на абии, най-справедливите от хората“⁴.

Привличането на сведението в анализа е проблематично, ако то не се поддържа от Страбон, който буквално заимствува текста от Посидоний. Античният автор съобщава, че „мизите от благочестие не употребяват за храна одушевени същества, а следователно и добитък. Те се хранят с мед, мляко и сирене и живеят мирно. Затова се наричат „богопочитатели“ и „капнобати“ . . . той също говори, че между траките има и такива, които живеят без жени и се наричат „ктисти“; те са удостоени с честта да ги смятат свещени и прекарват безгрижен живот; всички тях поетът (Омир — б. а., Д. П.) нарекъл „чудни хипемолги, галактофаги и абии“⁵.

Въпросите, които произтичат от текстовете, са много, а споровете в съвременната историография продължават и до днес⁶. За момента с най-голямо значение за изложението е констатацията, че в Тракия и след траките може да се долови присъствието на повече или на по-малко тайни общества, обединени (поради употребяваните характеристики) най-вероятно на религиозна основа. Този резултат се подкрепя и от други сведения у античния географ, както и от редица автори, свидетелствата на които ще се интерпретират последователно.

Трудностите, които създават цитираните пасажии, не са леки за преодоляване. Проблемите произтичат най-вече от разликите в думите на

³ Принципните позиции у Will, Ed. *Le monde grec et l'Orient* (le V^e siècle). Paris, 1972, p. 571.

⁴ Hom., II., XIII, 1—7 (ed. Ameis—Hentze); Срв. и Извори за историята на Тракия и траките. Т. 1. С., 1981, с. 31.

⁵ Strabo, 7, 3, 3 (ed. Meineke).

⁶ Parazoglu, F. *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba* (Tribali, Autarijati, Dardanci. Scordisci, Mezi). — *Djela*, 30, Centar za balkanološka ispitivanja, 1. Sarajevo, 1969, 299—328 с извори и лит.; Последно Фол. Ал. Тракия и Балканите през ранноелинистическата епоха. С., 1975, 25—35 с извори и лит.

авторите. Така, споменатите у Омир хипемолги — галактофаги и абии, се интерпретират най-често като наименования, изместили многобройните и неизвестни или мъчни за усвояване племенни тракийски имена, или те обозначават и същевременно отличават отделни и определени племена със собствена територия и характеристика. Усложненията се умножават при съпоставката на стиховете на поета с известieto на Страбон. На пръв поглед античният географ приписва изредените качествени определености единствено на мизите, като обърква и без това достатъчно неясното си свидетелство.

Тук големият проблем е дали Омир говори за малоазийските или за европейските мизи, за да полемизира по него Страбон. Трудностите се увеличават, ако се има предвид, че след споменаването им в „Илиада“ името на мизите като че ли изчезва от изворите, за да се появи отново със сигурност чак у Ератостен, Аполодор и Посидоний, върху които се опира в разсъжденията си Страбон⁷. С предпочитанията си в полза на европейските мизи той като че ли окончателно определя мисленето на всички следващи го автори и на съвременните изследователи, които упорито поддържат предположението за преместването на мизите от Балканския полуостров в Мала Азия. Тази традиционно преповтаряна постановка наскоро бе ревизирана от Ал. Фол съобразно съобщението на Херодот за преселението на мизите и на тевкритите от Азия в Европа чак до Ионийско море и до р. Пеней в Тесалия⁸. Твърдението на бащата на историята постави началото на нова работна хипотеза за етногенезиса на югоизточно-европейското население, а и допълнително се подкрепи с косвени свидетелства⁹. Напоследък и М. Тачева, след обстоен анализ на всички сведения за мизите у Посидоний и литературната традиция на следващите го автори, стигна до заключението, че етнонимът не може да се вмести в земите между Дунав и Балкана¹⁰.

Независимо от дискусиите в историографията, която, струва ми се, занапред ще се задълбочи, изложението по-скоро е заинтересувано от обстоятелството, че разглежданите религиозни явления са характерни за тракийската действителност, а не толкова държи сметка за стриктното разграничаване на племената и за тяхното етническо определение. Това принципно положение, което е и ръководно за анализа, не ще противоречи на авторовото отношение по повдигнатата проблематика, още повече, че цялата сложност при тълкуванията на приведените вече известия у Омир и у Страбон се крие в половинчатото им използване. Не познавам случай те да са разглеждани цялостно на фона на общата картина на тракийската религиозна действителност, както и спрямо социалнополитическия исторически контекст. Следователно тази ще е и изходната база за интерпретациите.

Ако приемем, че Омир различава и изброява земите на северните тракийски племена, измежду тях той уточнява единствено мизите. Поеът е достатъчно осведомен, за да внесе колорит с военнополитическата характеристика, която им приписва, като бойци отблизо — епитет, който според коментара на Посидоний се дава само на най-добрите в сражение. Най-големите трудности се пораждат от споменаването на „прочутите хипемолги-галактофаги“ и на „абиите — най-справедливи от хората“.

⁷ Фол, Ал. Цит. съч., с. 25 сл. с всички извори.

⁸ Hdt., 7, 20 (ed. Stein—Hude); Срв. и Извори. . . , 236—237; Фол, Ал. Проучвания върху гръцките извори за Древна Тракия. II. Тракийският логос на Херодот — ГСУ ИФ, 67, 1973, 14—15; Последно Фол, Ал., Т. Спиридонов. Историческа география на тракийските племена до III в. пр. н. е. С., 1983, 9—21 и 121—185.

⁹ Фол, Ал. Проучвания върху гръцките извори за Древна Тракия. VI. Ефор: „Общи дела“. — ГСУ ИФ, 72, 1978, с. 7.

¹⁰ Тачева, М. Още едно становище по античната дискусия за европейските мизи (срещу Страбон 7, 3, 2). — *Thracia Antiqua*, 9, 1982, 31—49.

Буквално в превод от гръцки хипемолги — ἵπλημόλγοι, означава „тези, които доят кобили — кобилодоители“ и поради тази причина, и за да бъде още по-ясен, Омир ги характеризира допълнително с епитета — галактофаги — γαλακτοφάγοι, т. е. тези, „които се хранят с мляко — млекоядци — млекопийци“.

Както наскоро показва Ив. Венедиков, определенията са търсени, за да се изтъкне една ежедневна черта на номадското население, което живее над или около устието на р. Дунав. Едновременно с това поетът държи да наблегне върху разликите в бита на елините по Егея и на пастирските племена на север. В такъв случай Ив. Венедиков е прав, че тези измислени и образни имена не се дават на определено племе, а на определено население. Не мога да се съглася обаче с втората част от неговото твърдение, а именно, че тези наименования „изместили многобройните и неизвестни или трудни за усвояване племенни имена“¹¹, защото двете констатации взаимно се отричат.

Името абии — ἄβιοι, също се обяснява буквално от гръцки в смисъл на „лишени от живот, безжизнени“. Тази същност се поддържа и от Страбон. Според него Омир ги нарича абии „най-вече, защото живеят без жени, като смятал девствения живот за полуценен“¹². Твърдението на древния географ, че те водят непълноценен живот, защото не се женят и поради тази причина се посвещават на религията, не е лишено от основания. Единственото уточняване за тях остава качеството „най-справедливи от хората“. При всички положения и сега, както в случая с хипемолгите-галактофаги, абииите са образно име, с което се обозначава не точно и конкретно племе, а определено население. По обясненията на Омир и те вероятно са номади.

Но трудностите не свършват дотук. В известието си Омир уточнява единствено мизите, опитни и прочути в боя отблизо. Любопитно е, че те се използват от него като сборно наименование на многолюдна племенна група, населяваща обширна област, или, с други думи, Омир не набляга върху точността на етническото определение, а търси обобщение. Археологическите разкопки допълнително потвърждават скотовъдния поминък на това население и следователно номадския му бит¹³. Ето как хипемолгите-галактофаги ще отговорят като характеристика на вече познато население.

Но тогава кои са „конните“ или „конеждците траки“ — ἵππολόχοι? Нали именно те са в отличен паралелизъм с качествата хипемолги-галактофаги? Вече споменах, че мизите са характеризирани военнополитически. Ако се следва логиката на изложението и определението „конните“ или „конеждците“ траки ще крие подобно съдържание. Последователното изграждане на общата представа за северните тракийски племена изисква този военнополитически нюанс. Той е естествен в руслото на мисли, според които Зевс откъсва поглед от бойното поле при Троя и продължава разсъжденията си по повод непрестанните сражения. Следователно в споменаването на „конните“ или на „конеждците“ траки присъствува подтекстово и идеята за бойните им достойнства. Ако предложеното хипотетично предположение се приеме, не е трудно да се разбере кои именно траки се имат предвид. Това са гетите. Гетите, които Тукидид определя като „конни стрелци“. Гетите, които дават значителен дял от конници в похода на Ситалк. Гетите, които са съседи на скитите и са въоръжени точно като тях — всичките — ἵπλοτοξῆται¹⁴. Стабилната им военна организация разполага не

¹¹ Венедиков, Ив. Тракийската топонимия в движение. Населението на Югоизточна Тракия. — В: Мегалитите в Тракия. Т. 2. Тракия Понтика (= сб. Тракийски паметници, 3). С., 1982, с. 63.

¹² Пак там, с. 73; Strabo, 7, 3, 3.

¹³ Фол, Ал. Тракия. . . . , с. 25 сл. с целия археологически материал.

¹⁴ Thuc., 2, 96 (ed. Böhm-Widmann); Срв. и Извори. . . , с. 282.

само с лека, но и с тежко въоръжена конница като ударен войскови отряд на племенната върхушка и се доказва направо от археологическите разкопки¹⁵. И докато мизите са известни във военното изкуство на античността с ненадминатата опитност в ръкопашния бой, гетите дават своя принос чрез устремната си кавалерия.

В тази атмосфера текстът на Страбон не е объркан и усложнен. Трудностите съществуват дотолкова, доколкото древният географ смесва и противопоставя нещата чрез собствените си обяснения в стремежа си да изясни на читателя една действителност, която остава за самия него неразбрана и чужда. Въпреки честата противоречивост, известията му трябва да се разглеждат в общия контекст на тракийската история и култура. Имам предвид най-напред обстоятелството, че като следва Посидоний, той съвсем не приписва всички изредени характеристики на мизите. В неговото изложение, макар и да се търси обобщението, те са ясно разграничени от „траките“. За съжаление и Страбон не уточнява за кои именно траки става въпрос, но допълва качествената им определеност с обяснението, че те водят безбрачен живот и поради тази причина са удостоени с честта да ги смятат свещени. „Всички тях, [точно тези траки и мизи] (б. а., Д. П.) — продължава той — поетът (Омир — б. а., Д. П.) нарекъл „чудни хипемолги, галактофаги и абии“¹⁶.

В изворите съществуват допълнителни доказателства, които подкрепят вече изказаната хипотеза, че обширно дискутираните траки са гетите. Първото наблюдение произтича от определението на абиите като „най-справедливи от хората“. Нима е съвпадение обстоятелството, че същото уточнение е сторено от Херодот за гетите. Данните се отнасят за края на VI в. пр. н. е. — още за времето на Дариевия поход срещу скитите, когато те оказват въоръжен отпор на персите, но са покорени. Авторът е достатъчно обстоятелствен и точен, за да заяви буквално, че „те (гетите — б. а., Д. П.) са най-храбри и най-справедливите от траките“¹⁷. Думите са още по-ценни поради факта, че с определението „храбри“ той характеризира гетите и военнополитически, т. е. античният автор следва в оценките си логиката на изложението при Омир. Точно Херодот е свързващото звено в общата представа за гети и мизи от края на II хил. пр. н. е., когато датират данните от поемата и времето на римското завоевание на тракийските земи.

Смелостта и справедливостта са необходими качества на религиозното вдъхновение в търсене на пътя към обезсмъртяването. В тези географски райони те са в зависимост от философско-религиозната доктрина на тракийския орфизъм, персонифицирана чрез учението на Залмоксис¹⁸. Тези ценностни достойнства се добиват чрез усъвършенствуването на човека в системата на този религиозен механизъм.

Още в схолиите към Омир се долавя, че определението „най-справедливи“ се отнася за гетите. „След като покорил всички скити — пише схолиастът — казват, че само абиите не се подчинили на Александър“¹⁹. Известно е, че йонийската историография и етнография с лека ръка включва севернотракийските племена в скитската племенна група. В този ред на мисли попадат и онези траки, които са абии. Не е тайна и обстоятелството, че преди да започне похода си на изток, Александър предприема военна експедиция срещу

¹⁵ Фол, Ал. Тракия... , с. 35 сл. с целия археологически материал.

¹⁶ Strabo, 7, 3, 3.

¹⁷ Hdt., 4, 93; Срв. и Извори... , с. 211.

¹⁸ Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. I. Обезсмъртяването. — ГСУ ИФ, 75, 1982.

¹⁹ Schol. ad. Il. XIII, 6 (ed. Erbse—Dindorf); Срв. и Извори... , с. 32.

гети и трибали, обозначени в случая от схолиаста като „всички скити“. Македонският цар търси стабилна северна граница на р. Дунав и осигурен тил за времето на отсъствието си. Не всичко обаче при стълкновенията му с гетите върви добре, а разглежданият текст загатва тази политическа действителност²⁰.

Следващото обяснение на схолиаста за абите е още по-сигурно. Той твърди, че „само те, като наблюдавали душата на човека, разговаряли с него чрез пратеници“²¹, за да разкрие вярването на гетите в доктрината на обезсмъртяването и ритуала на Залмоксис, популярен за цялата антична писмена традиция²². В други схолии към „Илиада“ наименованието абии се обяснява според начина на живот или според силата им, като се уточнява и част от въоръжението им по време на поход — лъковете²³. Остава да се припомним, че не други, а гетите са знаменити конни стрелци.

Страбон също подкрепя предложените тълкувания. Аргументите са много. Още в началото на седма книга той изрично заявява, че в центъра на изложението му ще са гетите, които „елините смятали за траки; те живеели по двата бряга на Истър, както и мизите, също траки“²⁴. В този контекст изглежда е ясно защо античният географ не уточнява в пасажа на Посидоний за кои именно траки е думата, след като един път вече го е заявил решително. При това целият следващ разказ се посвещава на мизите и на гетите. Особено показателно е съмнението му в девствения живот на абите. „А че живеят без жени, затова поетът (Омир — б. а., Д. П.) не ни дава никакво указание — пише Страбон и сетне добавя — нито изобщо за траките, нито в частност за гетите“²⁵. И тъй като в текста на Посидоний се казва, че „има измежду траките такива, които живеят без жени“, е повече от ясно, че неуточнените траки са гети²⁶. В следващите глави Страбон съвсем пряко говори под наименованието траки за гети чрез изразите: „... всички траки, а най-вече ние гетите...“ или „... у гетите особено неженените се смятали за благочестиви...“²⁷ и т. н. Дори в I в. от н. е. Колумела е убеден чрез традиционно повтаряното съобщение, че гетите се наричат — *γαλακτολόται* — „млекопийци, млекоядци“²⁸.

Изглежда не ще има повече съмнения, че „конните“ или „коневъдците“ траки в Омировия стих могат да бъдат и са единствено гетите. Макар и принципно да не засяга изложението, въпросът е дали разграничението между мизи и гети трябва задължително да се има предвид, или по-скоро е необходимо да се говори общо за севернотракийските племена? И това е така, защото начинът на водене на боя изглежда недостатъчен аргумент за отграничаване на племената. От друга страна, Посидоний, а впоследствие и Страбон, по същия начин както Омир, всячески се стремят и към обобщено внушение за севернотракийските етноси. Хипотетичните разсъждения биха били гласнати още по-напред, ако се има предвид възможността наименованието гети да включва в себе си и всички мизи, след като според

²⁰ За тези събития вж. Фол, Ал. Тракия. . . , с. 51 сл. с лит.; Данов, Хр. Към външната политика на Македония, Тракия и Гърция през IV и началото на III в. пр. н. е. — *Studia Balcanica*, 2, 1970, 33—52.

²¹ Schol., ad. II., XIII, 6; Срв. и Извори. . . , 32—33.

²² Йорданов, К. *Getica*: I. Държава и религия от средата на II хилядолетие до средата на VI в. пр. н. е. — ГСУ ИФ, 70, 1976, 55—82 с лит.; Последно Попов, Д. Цит. съч., с лит.

²³ Schol., ad. II., XIII, 6; Срв. и Извори. . . , с. 33.

²⁴ Strabo, 7, 3, 1—2.

²⁵ Strabo, 7, 3, 4.

²⁶ Strabo, 7, 3, 3.

²⁷ Strabo, 7, 3, 4.

²⁸ Colum., 7, 2.

последните проучвания в историографията те са преселници от Азия в Европа, а не обратно. Все пак за момента съм склонен да поддържам една резервирана концепция, според която споменаванията на гети и на мизи преследва по-скоро задачата да даде синтезирана представа за севернотракийските племена. Нали и гетите, както и мизите са допълнително общо характеризирани чрез названията хипемолги-галактофаги и абии.

Първото определение има точно определена цел. То покрива търсената битова характеристика за едно номадско население, което живее на коне, храни се с мляко, пътува на коли. Представата се поддържа в изворите чрез приравняването им със сармати и скити, които още в очите на йонийските автори са номади. И абите често се обявяват за номади в резултат на контаминацията с хипемолгите галактофаги. В разказа за Финей, преследван от харпиите, и Хезиод споменава „земята на галактофагите, които живеели на коли“²⁹. Страбон също е на мнение, че това са „бездомници, живеещи на коли“³⁰. Той нарича дори тези северни племена хомаксойки³¹, т. е. „онези, които живеят на коли“ — жилища.

Същевременно определението за абите като най-справедливи от хората е белязано от различно съдържание. От една страна, то има морално-етичен оттенък. Схолиастът към Омир подчертава качествата им в зависимост от начина им на живот или мисли, че поетът ги нарича „най-справедливи поради това, че не се сношавали“ или „понеже не си служат със сила“³². За Страбон абите водят непълноценен живот понеже не се женят, а се посвещават на божествените дела. На друго място отново по повод на абите той влага и морален смисъл в изясняването на наименованието им. „Тъй като несправедливости — пише той — се пораждат главно от договори и от печалба на пари, то тия, които живеят просто и с малко нужди, могат да се нарекат, разбира се, най-справедливи“³³.

Стойностната оценка като пример за подражание и търсене на етични качества е по-скоро резултат от влиянието на морализаторските тенденции в античната писмена традиция на епохата. На границата I в. пр. н. е. — I в. от н. е. е естествено да се преследва ефектът от противопоставянето на идеализирания „варварски“ начин на живот на ежедневието на римското общество, обхванато от дълбока социалнополитическа криза. Ето защо мисля, че обяснението е пресилено, издържано е нравствено, но не отговаря изцяло на реалната действителност. Затова, ако понятието абии съдържа донякъде морално-етичен смисъл, то притежава безспорно и допълнителен, важен подтекст. Разковничето към проблема се открива у Херодот, за когото същността на гетите като „най-храбри и най-справедливи от траките“ почива на религиозно-идеологическа основа. Тя се свързва с философско-религиозната система на тракийския орфизъм и учението на Залмоксис и по пътя на самоусъвършенствуването достига кулминацията си в идеите за обезсмъртяването. Следователно тази черта е основна добродетел за всички гети, които, за да са храбри, трябва да изпаднат в божествения унес на справедливостта. Следователно в шестия стих от тринадесетата песен на „Илиада“ Омир е казал в един ред всичко онова, което може да се каже за северните тракийски племена, които населяват двата бряга на р. Дунав. Той ги характеризира военнополитически чрез уточненията за силата на тяхната конница и опитността им в ръкопашен бой. Непосредствено след това ги оценява чрез

²⁹ Hesiod., frg. 54 (ed. Razch); Срв. и Извори. . . , с. 56.

³⁰ Strabo, 7, 3, 4.

³¹ Strabo, 7, 3, 7.

³² Schol., ad. II., XIII, 6; Срв. и Извори. . . , с. 33.

³³ Strabo, 7, 3, 4.

битовото определение за ежедневния им номадски начин на живот. Не забравя и духовната сфера чрез религиозния синтез, следствие на степенното извисяване на отделния човек в системата на тракийския орфизъм, в стремежа към обезсмъртяване.

Поради неразбирането на стойностните обобщения още в древността думите на Омир се подлагат на съмнение. Без да се позовава на конкретни автори, Страбон пише: „казват, че Омир поради незнание... измислил някакви чудни хипемолги, галактофаги и абии, най-справедливите хора, които никъде не съществуват“³⁴. В съвременната историография проблемите продължават да стоят. Най-важната грешка, която традиционно се прави, е, че различните автори упорито твърдят, че хипемолги, галактофаги и абии са отделни тракийски племена.

Дори Ив. Венедиков приема, че „под хипемолги се разбират номадите на север. И тъй като у Омир мизите се споменават пред хипемолгите и след конните траки, те трябва да лежат помежду им.“³⁵ Объркването е очевидно. Затова, ако на този стих от Омир се отдели много място в изложението, това, струва ми се, бе наложително с оглед на правилното осмисляне на общата етническо-социална, военнополитическа, битова и религиозно-идеологическа реалност за севернотракийските племена още към края на бронзовата епоха. Традиционният консерватизъм в запазването на характеристиките се подкрепя към края на II в. пр. н. е. от перото на Посидоний, а впоследствие и от Страбон.

Античният географ свидетелства, че поради благочестието си мизите и гетите се въздържат от употреба на каквато и да е месна храна. Той обяснява, че те се наричат *θεοστεβεῖς*, т. е. „богопочитатели“, понеже се хранят само с мед, мляко и сирене и живеят мирно³⁶. Изградената представа се утвърждава в следващата глава чрез повторението, че „и религиозността особено е била развита у това племе (у гетите — б. а., Д. П.) и може да се вярва, че те от благочестие се въздържат от животинска храна“³⁷.

Всички цитирани досега откъси са важни, защото наблягат върху съществуването на общества сред севернотракийските племена, обединени от общността на вярванията си. Религиозната основа при тяхното формиране, както и стабилната продължителност в съществуването им, се подчертава чрез изявлението, че „въздържанието от ядене на животни, предписано от Питагор, било предадено на гетите от Залмоксис и се запазило току-речи до наши дни“³⁸. Известието по всяка вероятност се влияе и гради под силното орфико-питагорейско синкретично въздействие, за да се постави учението на Залмоксис в зависимост от Питагор. Но то съдържа и рационални зърна. На първо място това е уверението, че обществата от въздържатели се организират на религиозен принцип. На второ място, и с изключителна стойност, е традиционното им и консервативно присъствие в севернотракийските предели.

Тяхното сигурно начало спокойно може да се отнесе към края на II хил. пр. н. е., когато датира известието на Омир. Съществуването им продължава през епохите, защото те се засвидетелствуват за края на VI в. пр. н. е. от Херодот, и то със същата характеристика; за края на II в. пр. н. е. от Посидоний и от Страбон дори за времето непосредствено преди римското владичество в Тракия, а и след това.

³⁴ Strabo, 7, 3, 7.

³⁵ Венедиков, Ив. Тракийската топонимия... , с. 77.

³⁶ Strabo, 7, 3, 3; Фол, Ал. Тракия... , с. 30.

³⁷ Strabo, 7, 3, 4.

³⁸ Strabo, 7, 3, 5.

Като подчертава приемствеността със старата история на гетите, древният географ съобщава, че Буребиста успява да завладее върховната власт над гетите и да подобри състоянието на народа „с упражнения, въздържаност и послушание към законите“³⁹. Сведението по всяка вероятност съдържа онзи нюанс, който загатва съществуването на религиозни общества в Тракия, защото набляга върху въздържаността и послушанието, които се постигат чрез упорити упражнения и каляване на волята. В същия абзац Страбон съобщава и историята на жреца Декеней. Като помощник на Буребиста той извършва редица услуги на царя, а „като доказателство за послушността на гетите може да служи това, гдето те били убедени от него (Декеней — б. а., Д. П.) да изкоренят лозята и да живеят без вино“⁴⁰.

Следователно и за времето на I в. пр. н. е. организирани общества от въздържатели продължават своя живот. Поредната забрана този път е от вино. Трудностите при анализа са много, защото въздържанието от вино е често срещано табу при античните, а и при средновековните писатели. То се съобщава най-вече в търсене на нравствена чистота и изтъкване на високоморални ценности. Да си припомним само примера с българския хан Крум. Независимо от тази всеобща практика, която преследва внушението за чистота на поведението на отделните индивиди, мисля, че в цитирания текст възбраната от вино е следствие и естествено допълнение към съобщените хранителни табу. Тя е логично обобщение на едно ежедневие, където в самопречистването и в търсенето на бога изпитанията се увеличават с едно повече. Констатацията на античния автор се поддържа от Помпоний Мела и Солин, които също дават данни, че измежду траките съществуват някои, които не познават виното⁴¹. Макар че двамата автори не уточняват наименованията на тракийските племена, текстовете им са в отличен паралелизъм с известието на Страбон. Обяснението на забраната има и друга възможност за интерпретация. Тя може да се предизвика логично и традиционно съобразно аскетичната догма, присъща на тракийския орфизъм и на религията на Залмоксис⁴² и точно поради този факт да бъде *locus communis* за тракийската среда.

В писмените източници сведения с подобен характер се срещат обикновено за местата на разпространението на споменатите религиозни системи и най-напред в гетските земи. Затова и траките, които не познават виното и изкореняват лозите — задължителни атрибути на дионисовите поклонници — отново отвеждат към съществуването на сдружения от посветени, от ревностни съмишленици, които изповядват доктрината на тракийския орфизъм. Обяснението на Г. Кацаров, че религиозните секти са резултат и реакция в средата на самия народ против необуздания и разпуснат живот⁴³, е лишено от основания. Целта да се живее строго и целомъдрено има дълбоко идеологическо съдържание. Сектите от съмишленици, кръговете от посветени се споменават в изворите вследствие на големия интерес през цялата древност към Залмоксис и учението му за обезсмъртяване. Той допълнително се увеличава и поради сходствата с философско-религиозните системи на орфици и на питагорейци.

³⁹ Strabo, 7, 3, 11.

⁴⁰ Strabo, 7, 3, 11.

⁴¹ Pompon, Mela, 2, 2, 16—33 (ed. Frick); Solin., 10, 1—11 (ed. Mommsen); Подробен анализ у Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. II. Пиршествата и угощенията. Съкровищата и подаръците. — ГСУ ИФ, 76, 1983.

⁴² Фол, Ал. Тракийският орфизъм. — Изкуство, 31, 1981, № 7, 42—45; Последно срв. Попов, Д. Проучвания . . . , I—II с лит.

⁴³ Кацаров, Г. Битът на старите траки според класическите писатели. — Сб. БАН, 1, 1913, с. 12.

Анализът на известията в античната писмена традиция за религиозните общества, белязани с клеймото на съкровено знание, разкрива възможността и за една относителна периодизация в развитието им. Имам предвид най-напред обстоятелството, че от края на II хил. пр. н. е. докъм VI в. пр. н. е. характеристиките хипемолги, галактофаги, абии, най-храбри и най-справедливи от траките се приписват от античните автори, и от Херодот включително, върху обширната етнокултурна общност на севернотракийските племена. От този момент нататък се налага началото на втория период в развитието на религиозните общности. Сега именно нещата се диференцират. Постепенно започва обособяването на отделни групи, които се отличават от останалата част от населението с общ живот и суров морален кодекс. По този начин възникват обществата от посветени, които поради благочестието във вярванията се удостояват със званието богопочитатели. Третият период в еволюцията на тази идея съвпада с римската епоха, когато религиозните общества се запазват като реликт за различни места, имат сравнително сходни, но същевременно и различни практики и строг морален кодекс, и въпреки многобройните добавки и наслоения пазят неподправената чистота на вярата. Опитът за периодизация в живота на обществата показва твърде много сходства с еволюционното развитие на системата на тракийския орфизъм⁴⁴.

Въздържанието от месна храна и мирният живот спечелват за сподвижниците освен определението богопочитатели и характеристиката *καλνοβάτοι* — капнобати. Буквално преведено понятието означава „онези, които ходят по дима“ — „димоходци“, или, ако се приеме четенето *καλνολότοι* — „димопийци“⁴⁵. Някои автори обясняват прякора като хумористично качество, приписано от съседните гръцки колонисти на тези аскети, които се хранят единствено с мед, мляко и сирене⁴⁶.

При достоверното отразяване на наблюденията, качеството капнобати е единственото точно обяснение, което могат да дадат елините в неразбирането на тракийската религиозна действителност. Мисля обаче, че наименованието има по-богато и по-дълбоко съдържание. То не отразява само аскетичната възбрана от животинска храна. Отказът да се поема месо не е признак за оригиналност, нито е самоволна приумица. Той е един вид протест срещу съществуващия традиционен ред, подчинен на стриктно действащата практика. Според Ж. Рудхарт вегетарианството означава да не се спазва и едновременно да не се изпълнява един от важните актове на официалната религия при елините⁴⁷. Забраната да се яде месо е своеобразно неподчинение на олимпийските богове, в чест на които са големите жертвоприношения и общите угощения след тях⁴⁸. При траките, в търсенето на пълното единение с бога, това е и особено ефикасен начин за отказване от света. Строгий аскетизъм на изтощението, вечното бдение на очакването провокират и улесняват религиозната изповед. Хранителните табу са добра основа за екзалтацията, която търси извора на вдъхновението си.

В данните за Тракия и за траките има немалко сведения за екстатични състояния, постигнати чрез приемане на опиятните изпарения на някои

⁴⁴ Фол, Ал. История на българските земи в древността. С., 1981, 156—158; Последно Попов, Д. Проучвания ..., I.

⁴⁵ Strabo, 7, 3, 3.

⁴⁶ Кацаров, Г. Цит. съч. с. 12 с лит.

⁴⁷ Rudhardt, J. Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV-ème siècle. Genève, 1958, 158—160 sq.; Спв. и Haussleiter, J. Der Vegetarismus in der Antike. — Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 24. Berlin, 1935.

⁴⁸ Sabbatucci, D. Essai sur le mysticisme grec. Paris, 1982, p. 68.

растения и треви⁴⁹. Като доброволна интоксикация те улесняват желаното изстъпление на изживяването при постигането на непосредствения контакт с божеството. Помпоний Мела в I в. от н. е. съобщава, че измежду траките има някои, които „не познават виното, обаче, когато се угощават, хвърлят някакви семена в огъня, около който сядат, и от дима добиват веселост, подобна на опиване“⁵⁰. В III в. от н. е. Солин, който заимствува от него, но използва и други извори, предава с малко по-големи подробности същото⁵¹.

По-горе изказах мнението, че няма нищо странно в твърдението на двамата автори. Данните им могат да се съпоставят с известията на Страбон за I в. пр. н. е. по повод политиката на Декеней и послушанието на гетите. Разгледани в пряка връзка с унищожението на лозите и въздържанието от вино, те показват, че трезвеността е в зависимост от ценностните изпитания и табута в системата на тракийския орфизъм. При това положение свидетелствата се локализируют географски в зоната на разпространението му и най-напред в гетските земи. Следователно, докато ентусиазмът в тракийския орфизъм е единият начин, за да се достигне до пълното сливане с бога и с природата, вегетарианството е особеното аскетично средство, което, макар и на противоположния полюс, има равнозначно смислово значение.

От анализа се вижда, че споменатите капнобати не могат да се разглеждат единствено като шеговита алегория за определена група въздържа-тели — аскети. Те крият важно религиозно съдържание, защото изпаренията на опияните треви изострят усещанията, възбуждат интелигентността, провокират сливането с божеството. Нещо повече. Те създават необходимата нагласа за прорицания, а чудотворността на мантическите способности намира израз в мелодекламативността. Така че в характеристиката им съм склонен да съзря не само организирано общество от съмишленици, обединени от принципа на вярата, но и проповедници с изострена дарба за предсказания, владеещи до съвършенство тайната на гадателското изкуство, с една дума — жреци или жречески колегии. Именно в тази връзка намиравярно обяснение и наименованието абии — „лишени от живот, безжизнени“, а елинските информатори, въпреки неразбирането на тракийската религиозна действителност, са достатъчно конкретни в описанията си. Мисля че преводът на името от гръцки е с висока стойност, защото изяснява присъствието на жречески общества сред траките. Подобни разсъждения се подхранват и от сходствата в сродните етнокултурни общности⁵². В такъв случай съм склонен да не приема мнението, че абите са най-вероятно чисто тракийско име от същия корен, от който са и абантите⁵³. Както добре личи, познанието за този географски ареал е по-скоро с оглед на етимологията на наименованията. За съжаление ние не знаем значението на изредените досега понятия, както и на редица от онези, които следват, а и не можем да се доберем до тях. И това е така в атмосферата на тайната, която обвързва религиозните общества.

Всичките споменати наименования богопочитатели и капнобати, онези, които се хранят с мед, мляко и сирене и живеят мирно, чудните хипемолги-галактофаги, най-справедливите измежду траките — абии, очевидно не обозначават масата от населението, а се употребяват, за да характеризират сравнително тесни общества, обединени от откровенията на религиозните учения. В екстатичния транс на запазването на надеждата, в жаждата за

⁴⁹ Сведенията са събрани и коментирани у Попов. Д. Проучвания. . . , II.

⁵⁰ Pompon, Mela. 2, 2, 16—33.

⁵¹ Solin., 10, 1—11.

⁵² Хазанов, А. М. Социална история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М., 1975, с. 168 сл. с лит.

⁵³ Венедиков, Ив. Тракийската топонимия. . . , с. 73.

обезсмъртяването, в мечтата за сливането с бога и с природата едновременно, те живеят с най-голямата и с най-трудната победа, която човек може да удържи над себе си. Победа в надеждата за самоусъвършенстването в този кратък, толкова сложен и труден, но и толкова хубав живот, в който участниците са сподвижници и ученици на доктрината на тракийския орфизъм.

Инициационният характер на религиозните общества, хранителните табута, строгият начин на живот, постоянното напрежение на изпитанията са достатъчна гаранция за душевна чистота и фанатична екзалтация. Към тези практики е необходимо да се добави и въздържанието от жени. Това по всяка вероятност е поредното препятствие по пътя към обезсмъртяването.

Посидоний именовал тези хора κτίστοι — ктисти, и добавя, че точно те „са удостоени с честта да ги смятат свещени и прекарват безгрижен живот“⁵⁴. Страбон обяснява като ктисти — абиите. Според него Омир ги нарича по този начин, защото „смятал девствения живот за непълноценен и понеже те живеят без жени“⁵⁵. Схолиастът към „Илиада“ също твърди, че за абиите „земята от само себе си носи храна“ и че те „никога не ядат никакво животно“⁵⁶. Аргументът доказва принадлежността им към обществата от посветени. Подобна група се засвидетелствува и у даките под наименованието πολίστοι — полисти или πλειστοι — плейсти⁵⁷. Макар и четенето да не е сигурно, от значение за изложението е, че Йосиф Флавий ги сравнява с еврейските есэни на принципа на общността в живота на двете секти⁵⁸. Концепцията не е лишена от основания, защото и есените изобщо не встъпват в брак и образуват затворена група, която жее по особени правила⁵⁹.

Наблюденията не са изолирани, а присъствието в тези географски зони на религиозни общества от вегетарианци с характерното за тях ергенско, аскетично съществуване, обгърнато в самота, се потвърждава и от други автори⁶⁰. Още в древността обаче безбрачието, въздържанието от жени, монашеската сдържаност предизвикват доста противоречиви мнения. Например Страбон се обърква в изявленията си, за да съобщи, че „да се считат неженените за благочестиви и капнобати, това противоречи на общоприетите понятия, защото всички смятат жените за крепители на божеския култ“. Той добавя: „и тъй струва ми се невероятно, че у гетите, особено неженените, се смятали благочестиви“⁶¹.

⁵⁴ Strabo, 7, 3, 3.

⁵⁵ Strabo, 7, 3, 3.

⁵⁶ Schol., ad. II., XIII, 6; Срв. и Извори..., с. 33.

⁵⁷ Tomaschek, W. Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung. Wien, 1980², II, 1, S. 18; Detschew, D. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1976², S. 372; Кацаров, Г. Цит. съч., с. 12; Eliade, M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Paris, 1970, p. 68; Gagé, J. Du culte thrace de Pleistoros à la secte dace des „Pleistoi“. A propos d'une dédicace épigraphique à Diana Plestrensis.—Noul album Macedo-Român, 1. Freiburg, 1959, 15—26; Lozovan, E. Les πλειστοι. Des Carpathes à Qoumrân. — Acta. Philos. et Theol., 2, 1964, 181—189; Lozovan, E. Les pleistoi daces, moines abstinentes. — Orpheus, 11, 1964, 141—147; Lozovan, E. Dacia Sacra. — History of religions, 7, 1967/1968, 219—228.

⁵⁸ Ios. Fl., Ant. Iud., 18, 1, 5; Ios. Fl., Bel. Iud., 2, 120 (ed. Dindorf).

⁵⁹ Напоследък лит. по тези проблеми значително се увеличи. Срв. Banu, I. Zalmoxis et le phénomène de sectes. — In: Actes du II^e congrès international de Thracologie, Vol. 2. București, 1980, 119—126; Mihaescu, G., E. Fruchter. Interférences méditerranéennes dans la culture des Gétos-Daces. — Ibidem, 127—130; Fruchter, E., G. Mihaescu. Pensée philosophique, instrument logique et code éthique chez les thraco-gètes. — Ibidem, 131—136. Противоположна е концепцията на Kruse, H. Noch einmal zur Josephus-Stelle Antiqu., 18, 1, 5. — Vetus Testamentum, 9, 1959, 31—39. Тя се поддържа и от Gaggero, G. Thraces, Métiens et Daces dans l'œuvre de Flavius Josephus. — Pulpudeva, 4, 1983, p. 101 сл. и особено p. 103 с лит.

⁶⁰ Сведенията са събрани и коментирани още навремето от Кацаров, Г. Цит. съч., 9—16; Срв. и Михайлов, Г. Траките. С., 1972, с. 123 сл.

⁶¹ Strabo, 7, 3, 4.

Противоречивостта е лесно обяснима в атмосферата на чужда и непонятна религиозна действителност, различна от вярата и менталитета на отразяващите я автори. Точно обратното. Сведенията за многоженството у траките и за невъздържаността им към жените изобилствуват в изворите⁶². Още митичният певец Тамирис „... като се скарал с музите заради музиката, се спорязумял, че ако се окаже по-силен, ще се сношава с всички. . .“⁶³ или според друга версия „им предложил своето съжителство, като казал, че обичайно било у траките мъжът да се сношава с много жени. . .“⁶⁴ Аристотел, който цитира Хераклид Понтийски, казва: „Всеки тракиец има по три-четири жени, а пък някои дори тридесет, които използват като прислужници. Те се сношават с тях извънредно много, и то поред, . . . а когато умре мъжът, наследниците наследяват между другото и жените му.“⁶⁵ Помпонию Мела разказва, че при траките „един мъж притежава много жени“⁶⁶. И за Солин „мъжете се хвалят с броя на жените си и многобройният им брак им осигурява почит“⁶⁷. Множеството като признак за благосъстояние е подкрепено от Платон с изявлението, че: „траките, пък и много други племена, използват жените си, за да им обработват земите, да им пазят и отглеждат добитъка и всякак да им служат, като че ли са напълно роби“⁶⁸. Еврипид в IV в. пр. н. е. говори за „покритата със сняг Тракия, където един мъж се свързва с много жени и поред легло им дава. . .“⁶⁹ Към същото време са и репликите на Менандър: „Всички траки, а най-вече ние гетите (защото признавам, че и аз сам произхождам оттам) не сме твърде въздържани, . . . защото у нас никой не взема по-малко от десет, единадесет, дванадесет жени, някои дори и повече. Ако умре някой, който е имал само четири или пет жени, той се нарича у нас безбрачен, нещастен, неженен.“⁷⁰ Във II в. от н. е. Ариан предава, че „този обичай [при траките долонки, които обитават Тракийския Херсонес — б. а. Д. П.] им е останал от техния цар Долонк, комуто се родили от много жени много деца“. Почерпано от митографите, сведението е с антиковарен характер, а датировката му трябва да се върне към епохата на неговата поява, т. е. към времето на VI в. пр. н. е., когато долонките сигурно се засвидетелствуват у Херодот⁷².

Невъздържаността в полово отношение прозира и в текст на Корнелий Непот⁷³. Важно е и късното известие на Юстин за даките⁷⁴. След едно нещастно сражение с бастарните в началото на II в. пр. н. е. техният цар Орол наказва войните за страхливостта им, като ги принуждава да обслужват жените си така, както по-рано те им служували. Общото впечатление не може да се промени от противоположното твърдение на Хораций⁷⁵. Издържано в

⁶² Кацаров, Г. Цит. съч., 9—10 с извори; Срв. и Михайлов, Г. Цит. съч., 98—104; Venedikov, Iv. La condition de la femme en Thrace antique. — *Thracia*, 4, 1977, 165—175.

⁶³ Schol. ad. Il., II, 595; Срв. и Извори. . . , с. 10.

⁶⁴ Schol. ad. Euripid., Phes., 916 (ed. Schwartz).

⁶⁵ Aristot., frg. 611, 98 (ed. Roos); Вж. и Polit. 28 (=FHG, 2, p. 220) (ed. Susemihl—Immisch).

⁶⁶ Pompon., Mela, 2, 2, 16—33.

⁶⁷ Solin., 10, 1—11.

⁶⁸ Plato, De leg., 7, 805 (ed. Croiset).

⁶⁹ Euripid., Androm., 215—218 (ed. Murray); Срв. и Извори. . . , с. 106.

⁷⁰ Strabo, 7, 3, 4.

⁷¹ Arrian., frg. 13 (ed. Roos).

⁷² Hdt., 6, 34; Срв. и Извори. . . , 230—231.

⁷³ Nepos, Alcib., 11 (ed. Nipperdey); Срв. Fol, Al. Les tribus thraces dans l'œuvre de Cornelius Nepos. — In: Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt. I. Alter Orient und Griechenland. Berlin, 1964, 193—202.

⁷⁴ Iustin. 32, 3, 16 (ed. Rühl).

⁷⁵ Horac. Carm., 3, 24 (ed. Kiessling—Hentze).

морализаторски дух, то е тенденциозно. Поетът нарочно идеализира съпружеския живот при гетите, за да го представи на римляните като образец за подражание.

Многоженството при траките не е изключение за древния свят. В V в. пр. н. е. Херодот разказва, че агатирсите се ползват общо от жените си, за да не си завиждат и враждуват помежду си и за да се чувствуват всички братя и роднини⁷⁶. Същият обичай е валиден и при масагетите⁷⁷. Херодот пояснява, че всеки от тях влиза в брак с една жена, но с тези именно жени те живеят общо. Практиката е известна и на съседните на траките македони. Достатъчно е да се посочи само, че преди всяко военно начинание Филип II встъпва в брак. Той има много жени — илирийката Авдата, еламейката Фила, тесалийките Филина и Никесиполида, тракийката Меда, епиротката Олимпиада и македонката Клеопатра⁷⁸.

Многоженството е типично не само за траките, но и за обширния географски ареал на сродните етнокултурни общности. Най-рано обичаят се засвидетелствува в V в. пр. н. е. от Херодот за тракийските племена, обитаващи земите на север от крестоните, за които е нормално да имат много жени. Но той е с голяма продължителност във времето. Доказва се за IV в. пр. н. е. от Еврипид, Менандър, Аристотел и Платон. Съществуването му се поддържа впоследствие от автори като Юстин, Помпоний Мела и Солин.

В атмосферата на тази действаща практика в бита на тракийското население е естествено още през античността да възникне противоречивото обяснение за безбрачните общества на плеисти и на ктисти. Объркването в писмената традиция идва от неразбирането на същностната характеристика на религиозните организации, при които ергенският начин на живот е задължително условие за чистотата при сливането с бога и с природата. Не е случайно и обстоятелството, че навремето В. Томашек сближава значението на думата ктист със славянското чист⁷⁹. Възможно е да се приеме и предложението на Дж. Гаджиро, който тълкува понятието като повреждане на *σμίτοι, т. е. „отделни — изолирани“, накратко „ергени“ — смисъл, който буквално отговаря на вложеното съдържание⁸⁰. Без да става въпрос за съществуването на отделни тракийски племена, отличени от останалите чрез практиките на ергена, данните свидетелствуват за затворени, чисто мъжки общества, при които религиозното вдъхновение е забулено от инициационните ценностни изпитания, едно от които е липсата на полово общуване.

Подобни организации са познати при траките не само за северно-тракийските племена. Сведенията се свързват най-вече с личността на Орфей. Най-добрият разказ се намира у Конон. „Той умрял — пише древният автор, — като бил разкъсан от тракийските и македонските жени, защото не им позволявал да вземат участие в оргиите, а може би и поради други причини.“ Понеже нямал щастиe с жена си, за него разказвали, че намерил целия женски род. „В определени дни множество въоръжени траки и македони дохождали в Либерта, където се събирали в една голяма и добре направена за мистерии постройка. Винаги, когато влизали там да празнуват оргиите, те оставяли оръжието си пред вратите.“ Веднъж жените издебнали този момент и като прибрали оръжието, в гнева си, поради неуважението, погубили мнозина, а Орфей разкъсали на парчета⁸¹.

⁷⁶ Hdt., 4, 104.

⁷⁷ Hdt., 1, 216.

⁷⁸ Athen., 13, 557 b—e (ed. Kaibel).

⁷⁹ Tomaschek, W. Цит. съч., II, 1, с. 15; Срв. и Кацаров, Г. Цит. съч., с. 12.

⁸⁰ Gaggero, G. Цит. съч., с. 102 и бел. 31; Срв. и Detschew, D. Цит. съч., с. 269.

⁸¹ Jacoby, F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Bd. 1, 1923, 190 sq. (=FGH, 1, p. 190 sq.).

Йоан Стобей уточнява, че кървавата разпра е дело на „злите бистонски жени . . . понеже той (Орфей — б. а., Д. П.) пръв научил траките на мъжка любов и отхвърлил обичта на жените“⁸². Според Павзаний „тракийските жени организирали заговор срещу живота му, защото той в скитанията си увличал мъжете им“⁸³. В страха си от мъжете те дълго не изпълнявали замисъла си, но веднъж, когато се напили с вино, осяществили страшното престъпление. Историята се локализираща в земите на македоните под планината Пиерия и града Дион, т. е. на север от планината Олимп до самия Солунски залив. За Псевдоплутарх отмъщението се локализира и в планината Пангей и в земите на одрисите, след като жените „разкъсали Орфей и хвърлили частите му в реката Хебър“⁸⁴.

Посочените примери отново засвидетелствуват затворени мъжки общества. Организациите на посветените съмишленици се обединяват на религиозна основа. Те изпълняват тайни обреди и мистерии, свързани с учението на Орфей и въобще с философско-религиозната доктрина на тракийския орфизъм. Жените нямат право на участие в тези очевидно затворени групи с таен духовен статут. По подобие на разгледаните досега мъжки аскетични секти обкръженията около Орфей също са известни с въздържанието си към жените в полово отношение. Сходствата с ктисти и плеисти са налице. Те се долавят дори само от обстоятелството, което предизвиква кървавата разпра. Това е, от една страна, забраната жените да участвуват в мистериите, а от друга — пренебрежението към целия им род в предпочитанията към мъжката любов.

Мъжките общества се загатват и от Еврипид. В трагедията „Иполит“ той влага в думите на Тезей следната красноречива реплика: „Сега хвали се още и май с гозбите си от недишаща храна. Лудувай, имайки Орфей за предводител, като почитащ дима от множеството учения.“⁸⁵ Преведено на религиозен език сведението е показателно с въздържанието на месна храна, присъщо на орфическите организации. То говори и за прилики с т. нар. капнобати. Впечатлението се затвърдява от схолиаста. Той обяснява същите стихове с факта, че „философите не ядели никакво ядене от птици или други животни, а само житни храни и имали за предводител Орфей, тъй като бил мъдрец“⁸⁶. И за да не остава сянка от съмнение, добавя, че след като и Питагор станал прочут, мнозина други също започнали да се въздържат от животинска храна.

Разглежданите общества също както в случаите при севернотракийските племена се характеризират със строгия си начин на живот. Той включва разнообразни хранителни табути и абсолютно безбрачие. Това обстоятелство ми дава основания по обратния път на разсъжденията да твърдя с по-голяма увереност, че интерпретираните вече затворени мъжки групи са в пряка връзка с философско-религиозната доктрина на тракийския орфизъм. Те са типологически еднакви и се обособяват по същия начин.

Псевдоплутарх косвено засвидетелствува присъствието на подобно общество и сред одрисите. Той описва едно цвете по течението на Хебър, което много прилича на ориган: „на това растение траките (одрисите — б. а., Д. П.) откъсват върховете, хвърлят ги в огъня, след като са яли Деметрината храна, и като вдишват издигащите се пари, омайват се.“⁸⁷ Уточнението „Деметрината храна“, т. е. плодовете на земята, изключва

⁸² Stob., 6, 20 (ed. Wachsmuth—Henes).

⁸³ Pausan., 9, 30, 5 (ed. Jones).

⁸⁴ Pseudoplut., De fluv. et mont. nom., 3 (ed. Müller).

⁸⁵ Euripid. Hippolyt., 952—955 (ed. Murray); Срв. и Извори..., с. 107.

⁸⁶ Schol. ad. Euripid., Hippolyt., 953 (ed. Schwartz); Срв. и Извори..., с. 107.

⁸⁷ Pseudoplut., De fluv. et mont. nom., 3.

каквито и да са месни алименти. Опиатните изпарения и доброволните интоксикации, които улесняват мантическите способности и прякото сливане с божеството, са налице както при случая с капнобатите. По тези причини мисля, че, макар и косвено, известието разкрива по всяка вероятност жизнеността на затворените мъжки общества с определен статут, със строг битов и морален кодекс.

Аналогиите се увеличават щом в анализа се привлекат данните за Тамирис. Смесово равнозначен на Орфей, защото митът включва мотива за надсвирването на овчаря със самодивите, той е показателен в много отношения. Описанието на музикалното и песенното състезание с музите се предава у различните антични автори с важни подробности. Най-ранните сведения за Тамирис са във втора песен на „Илиада“, а схолиастът към Омир обяснява, че „той бил син на Филамон и на нимфата (Агриопа — б. а., Д. П.), тракиец по род, който опознал срамната любов и пръв започнал да люби мъже“⁸⁸. Сходството с Орфей се доказва и от семантичната еднаквост на конфликта между него и разгневените дъщери на егидоносеца Зевс. Той има същото значение, защото след победата си в състезанието музите отнемат на певеца зрението, „свиренето на китара и ума му“⁸⁹. Актът е равносилен на жестоката разпра на жените с Орфей. Вълшебните сладкогласни музиканти са лишени от способностите си, обезличени са във всяко отношение.

Смесовото функционално-религиозно припокриване на двата образа се подкрепя от родословните стени на местоживелищата им. За Тамирис според Еврипид това е Пангей⁹⁰. Според Страбон е Атон⁹¹ или общо областта на Югозападна Тракия, но също и земята на одрисите по известието на Павзаний⁹². Не е случайно и обстоятелството, че същите локализации са валидни за Орфей. Древните автори посочват отново района на Югозападна Тракия под планината Пиерия към Солунския залив, там, където са земите на македоните, но и на злите бистонски жени, там, където е Пангей⁹³. Те са в сила и за земите на киконите, както и за одриските предели⁹⁴. Паралелизмът в развитието на идеята позволява около личността на Тамирис да се съзрат типологично, ако не еднакви, то поне сходни общества и организации от заклетни съмишленици, които спазват законите и изпълняват основните религиозни практики в системата на тракийския орфизъм.

В тази обстановка изглежда логично да предложи хипотезата, според която безбрачието при траките, въздържанието от жени, липсата на полово общуване е следствие на съществуването на орфически общества, засвидетелствувани в различни райони на южнодунавските земи. За момента те се доказват категорично за североизточните тракийски предели по двата бряга на устието на р. Дунав. Там са племената на гетите и на мизите, тези прочути хипемолги-галактофаги и най-справедливи абии. Там са богопочитателите траки и капнобати, които са вегетарианци и живеят мирно — друго условие за участие в орфическото общество. Там са свещените ктисти, които в чистотата на непорочността си прекарват безгрижен живот. Там са най-сетне

⁸⁸ Schol. ad. Il., II, 595; Срв. и Извори..., с. 10.

⁸⁹ Hom. II., 591—602; Euripid., Rhes., 882—972 (ed. Wecklein); Schol. ad. Euripid., Rhes., 916; Срв. и Извори..., с. 9 и 141—142.

⁹⁰ Пак там.

⁹¹ Strabo, 7, frg. 35.

⁹² Pausan., 4, 33, 3.

⁹³ FGH, 1, p. 190 sq.; Stob., 6, 20; Apol. Rhod., 1, 14—24 (ed. Merkel); Pausan., 9, 30, 4—12.

⁹⁴ Diod., 5, 77, 3—4 (ed. Vogel); Strabo, 7, frg. 18; Pseudoplut., De fluv. et mont. nom., 3; Срв. и Фол, Ал. Политическа история на траките. С., 1972, с. 42 с извори, както и 48—52.

дакийските плеисти, които се отличават от останалото население по особените правила на живот и възвишен морално-етичен светоглед.

Общества с подобна качествена характеристика и еднаква функционална значимост се локализируют в зоните на Югозападна Тракия, в Атон, в Пангей — в земите на македонци и на бистони. Те се наблюдават и в югоизточните тракийски земи, в районите, обитавани от одрисите. Разположението на затворените мъжки общества е от голямо значение, защото то очертава големия диалог от крайния североизток — басейна на реките Прут—Днестър към и до крайния югозапад — басейна на реките Струма—Вардар.

След VI в. пр. н. е. тук е територията на разпространението на живото орфическо учение. То съвпада с трасето на т. нар. Хипербореи диагонален, който е артерията на движението на тракийския орфизъм⁹⁵. Крайните точки на разпространението на затворените религиозни общества и организации съвпадат и със зоните на най-ясно доловимите държавнообразователни процеси и религиозно-идеологическа активност още от края на II хил. пр. н. е.⁹⁶ Те бележат върховите достижения в еволюцията на философско-религиозните системи на Залмоксис и на Орфей. Те според добре защитените и обосновани мнения в съвременната историография са идейно равнозначни⁹⁷.

Тези райони ревностно пазят философско-религиозната политическа система на стария тракийски орфизъм с характерната за него традиционна и консервативна вяра в обезсмъртяването. Мъжките общества, затворените религиозни организации от посветени в тайнствата на вярата са сигурен аргумент в защита на вече изразеното становище. Те се подкрепят и от голям брой скални паметници в днешна Североизточна България. Имам предвид най-напред изкуствените пещери и скалните гробници. Без да твърдя, че повечето от тях водят началото си от античността, мисля, че обилието им по тези територии говори красноречиво най-малкото за консервативно наследена и живо поддържана традиция.

Впрочем тези паметници се разглеждаха вече убедително в историографията от П. Делев⁹⁸. Той смята, че не всички подобни комплекси и най-вече изкуствените пещери и гробниците са средновековни манастири. Построени на непристъпни или на труднодостъпни места, скалните паметници се използват през средновековието и особено по време на Втората българска държава. Началната им датировка обаче е проблематична и не е изключено някои от комплексите да се употребяват вторично или третично през средновековието и насетне, макар и да са възникнали още през античността.

Данните у античните автори насърчават подобни разсъждения. Проблематиката се отнася до т. нар. троглодити, т. е. за съществуването на пещерни жилища южно от устието на р. Дунав, в областта на Добруджа, познати на Страбон, Клавдий Птолемей и Амиан Марцелин⁹⁹. Според Плиний Стари те навярно живеят в подземни жилища¹⁰⁰. Подобно обиталище описват в земите на гетите Херодот и Хеланик, когато разказват за Залмоксис и „подземното жилище, където прекарал три години“¹⁰¹. За Страбон „той (Залмоксис —

⁹⁵ Фол, Ал. История. . . , с. 158; Фол, Ал. Проучвания. . . , III, 24—25; Фол, Ал. Тракийското религиозно мислене. — В: Тракийски легенди. С., 1981, 9—13; Фол, Ал. Вярата в безсмъртието. — В: Тракийски легенди. С., 1981, 15—23; Последно Попов, Д. Залмоксис и проблемите на тракийската религия в гетските земи. — Сб. Гетика. Т. 1. С., 1983 (под печат).

⁹⁶ Фол, Ал. Политическа. . . , 38—69.

⁹⁷ Coman, J. Zalmoxis et Orphée. — ИАИ, 16 (=сб. Г. Кацаров, 1), 1950, 177—184; Фол, Ал. Политическа. . . , 50—52 с лит.

⁹⁸ Делев, П. Проблеми на скалните паметници в Североизточна България. — Сб. Гетика. Т. 1. С., 1983 (под печат); Срв. Йорданов, К. Getica. . . , с. 63 с лит.

⁹⁹ Strabo, 7, 5, 12; Cl. Ptol., 3, 10, 4 (ed. Müller); Am. Marcel., 22, 8, 43 (ed. Clark).

¹⁰⁰ Plin., Nat. Hist., 4, 82 (ed. Mayhoff).

¹⁰¹ Hdt., 4, 95—96; Hellan., frg. 73 (ed. Jacoby); Срв. и Извори. . . , с. 188 и 211—212.

б. а., Д. П.) се поселил в една пещера, недостъпна за други“, на планината Когайон¹⁰². От посочените примери се разбира, че скалните паметници са добре познати за североизточните тракийски земи дори от сведенията на литературната традиция. Те предполагат аскетичен, монашески начин на живот, който традиционно се наследява през средновековието дори и във Втората българска държава. В този контекст не изглежда невероятна и хипотезата, че някои от затворените религиозни мъжки общества намират приют и убежище по тези места.

Подобни подземни жилища и скални паметници се засвидетелствуват от Еврипид в трагедията „Резос“ за Пангей. Там съдбата отрежда на легендарния тракийски цар да остане „затворен в пещерите на богатата със сребро земя (Пангейската област — б. а., Д. П.)“, там той ще се превърне в антроподемон и гадател на Дионис¹⁰³. Подземните жилища според Витрувий са познати и на фригите¹⁰⁴. Същите сведения предава и Ксенофонт за арменците¹⁰⁵. От известието на Павлин Нолански на границата на IV—V в. от н. е. става ясно, че и бесите живеят в пещери¹⁰⁶.

Географската локализация на сведенията за подземните жилища и за скалните комплекси като евентуални местоживелища на затворените аскетични общества отново обхваща районите на разпространението на орфическото учение за времето след VI в. пр. н. е. Този факт показва по обратния път на анализа съществуването на религиозни организации по територията на днешна Североизточна България.

Религиозните общества са познати и на сродните етнокултурни общности. Херодот разказва, че когато скитите минават през Азия, се отбиват в сирийския град Аскалон. Там те ограбват светилището на Афродита Урания. Богинята наказва тези, които извършват кощунство, както и наследниците им, като ги поразява навеки с женска болест. Бащата на историята уточнява, че не само скитите утвърждават произхода на заболяването, „но и всички посещаващи Скития, могат да видят страданията на така наречените енареи“¹⁰⁷. На друго място той превежда понятието енареи с характеристиката *ἀνδρόγυνος* — мъже-жени¹⁰⁸. Те всички усвояват женски привички, носят женски дрехи и дори говорът им се променя и започва да прилича на женския.

Поради това енарите са най-екзотичната за елините корпорация сред скитското жречество и предизвикват любопитството. Псевдо-Хипократ обяснява, че причината за женоподобие то скитите приписвали на богинята и „затова зачитат тези хора и им се покланят, като всеки се бои за себе си“¹⁰⁹. Страхът е заложен в дарбата на предсказатели, защото от мантическите им способности зависи човешкият живот. Макар и теоретически възможно, в литературата съществува погрешното мнение, че енарите са самостоятелно етническо подразделение, т.е. едно от скитските племена¹¹⁰. По-вероятно е обаче да се приеме, че те изпълват социалните рамки на определено общество от гадатели. Те са една от затворените групи на скитското жречество, които Херодот разглежда в определена йерархия. Ето защо мисля, че енарите — мъже-жени, принципно се доближават до семантиката на безбрачните мъжки

¹⁰² Strabo, 7, 3, 5.

¹⁰³ Euripid., Rhes., 962 sq.; Срв. и Извори..., с. 142.

¹⁰⁴ Vitruv., De Archit., 2, 1, 5 (ed. Förster).

¹⁰⁵ Xen., Anab., 4, 5, 25 (ed. Wollbrecht).

¹⁰⁶ Сведенията са събрани и анализирани от Кацаров, Г. Цит. съч., с. 16.

¹⁰⁷ Hdt., 1, 105.

¹⁰⁸ Hdt., 4, 67; Срв. и Hdt., 4, 68—69.

¹⁰⁹ Ps.—Hipp., De aere, 29—30.

¹¹⁰ Хазанов, А. М. Цит. съч., с. 168.

общества в Тракия, които притежават мантически способности, но са затворени поради строгостта на религиозното учение.

Автентичността на скитската традиция се потвърждава и от разказа на Хамич в епоса на нартите. Той е принуден да приеме плода на бременната си съпруга, след като неприятелят му изгаря черупката от костенурката, в която тя като дъщеря на морето живее през деня, за да се крие от топлината. Детето расте на гърба му и след девет месеца се ражда Батрадз. В смисловата си еднозначност предадената история приписва и на Хамич женския недъг на скитите. Епическата традиция е близка и идейно сходна с историята, отразена у Херодот — поразила въображението на елините¹¹¹.

Особено любопитна фигура във връзка с енареите е скитският цар Анахарсис. Най-правдоподобният разказ е отново у Херодот¹¹². Той дори дава възможност за сравнително точно датиране на пасажа. Случката може да се отнесе към втората половина на VI в. пр. н. е. поради споменаването на похода на персийския цар Дарий срещу скитите. Античната писмена традиция, възхождаща към бащата на историята, а може би и непосредствено към йонийските логографи, свидетелствува чрез Аристотел, че женската болест като проява и белег на енареите се разпространява предимно сред представителите на скитския царски династически дом¹¹³. Участието не убягва и Анахарсис. Според Климент Александрийски той е убит „като човек, който сам се направил женоподобен в Елада и станал учител по женската болест за всички останали скити“¹¹⁴.

Без да вземам отношение към споровете в историографията относно личността на Анахарсис; чуждите обичаи, свързани с почитането на Великата богиня-майка и зашифрованото противоречие в недрата на скитското общество, с най-голяма стойност за изложението е принадлежността на Анахарсис към скитското жречество и най-вероятно към организацията на енареите. Въпреки че Климент Александрийски е късен християнски автор, той е запознат с йонийската традиция чрез посредничеството и интереса, които проявяват към нея александрийските учени или от втора ръка — чрез Аполодор¹¹⁵.

Вече могат да се направят съпоставки между общества на енареите и затворените религиозни организации в севернотракийските предели. Изглежда те са типологически еднакви. Те крият сходен религиозно-идеологически заряд, изразен чрез стремежа на всеки индивид към самоусъвършенстване. Ето защо, когато обяснява абите, схолиастът към Омир пише буквално, че са „от скитите номади, откъдето е Анахарсис“. Той доказва допълнително, „че те са най-честни от всички“¹¹⁶. От тази гледна точка Анахарсис е характерна фигура и за тракийската религиозно-идеологическа действителност. Нима не е аналогичен случаят с Абарис¹¹⁷? Според митологическата традиция той е

¹¹¹ Dumézil, G. Les „énarées“ scythiques et la grosseur du Narte Hamyc. — *Latomus. Revue d'études latines*. 4—5. 1940/1946, 249—255. Наличието на особена жреческа прослойка при скитите се обосновава още от Benveniste, E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. — *JA*, 230. 1938, p. 534 sq.; Dumézil, E. La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? — *IJ*, 5, 1962, № 3, 187—188; Тереножкин, А. И. Об общественном строе скифов. — *СА*, 1966, № 2, 39—40; Шелов, Д. Б. Социальное развитие скифского общества. — *ВЙ*, 1972, № 3, с. 67 сл.; Хазанов, А. М. Цит. съч., 168—177 с лит.

¹¹² Hdt., 4,76.

¹¹³ Aristot., *Eth. Nic.*, 7, 7, 6 (ed. Bekker).

¹¹⁴ Clem. Al., *Protreph.*, 2, 24 (ed. Stählin).

¹¹⁵ Подробен анализ у Хазанов, А. М. Цит. съч., 174—177 с извори и лит.

¹¹⁶ Schol., ad. II, XIII, 6; Срв. и Извори..., с. 33.

¹¹⁷ Hdt., 4, 36.

известен като предшественик на питагорейското учение. Този жрец на хиперборейския Аполон, този поет и предсказател, който обикаля земята със стрела в ръка, се нарича от Свидас „скит, син на Севт“¹¹⁸, за да се обозначи, от една страна североизточният му тракийски произход, който отвежда към горния край на Хиперборейския диагонал, а от друга, за да се наблегне на локалната хипостаза на Залмоксис — Орфей¹¹⁹.

В същата логика на интерпретации може да намери място и Анахарсис — знаменитият мъдрец и предсказател, отдаден на култа на Великата богиня-майка, посветен в тайните на вярата и жрец от сектата на енареите. И докато Абарис разкрива тясната принадлежност към философско-религиозната доктрина на тракийския орфизъм, Анахарсис показва пряка връзка с богинята-майка — най-важната фигура в тракийската и в скитската релегия¹²⁰. Тя се долавя непосредствено чрез вярата на Анахарсис в Кибела и обредните тържества в нейна чест, но и косвено по данните на Херодот. Нали женската болест се изпраща на скитите от небесната Афродита, т. е. от хипостазата на Великата майка. Отъждествяването ѝ с Агримпаса и следователно наблягането на сходствата в култовите практики също отвеждат към вариант на богинята.

Като изхожда от близостта със сектата на енареите у скитите, наскоро Ив. Маразов изказа мнението, че и тракийските общества „стоят по-близо до култа на Великата богиня“. Той се подсигури обаче с твърдението, че „не може със сигурност да се твърди“, че ктистите и плеистите са нейни служители. При това той отхвърля връзките на разгледаните организации със Залмоксис, „защото в тях били допускани само знатните, а те притежавали много жени“ и в последна сметка отстоя първоначалното си убеждение¹²¹. Разгледаните досега общества обаче не се свързват с култа на Великата богиня-майка. Те имат друга същностна характеристика и играят съществена роля в системата на орфизма¹²². В тракийските организации не става въпрос за кастрати, за да се пише, че „и едните, и другите фактически сменят пола си“¹²³, след като това не се споменава никъде. Затворените мъжки общества от съмишленици притежават друга качествена определеност. И ако в изложението се привлича примерът със скитските енареи, то е, за да се наблегне върху типологическите сходства в съществуването на затворени общества от посветени в религиозните тайнства за обширен географски ареал, но не и за да не се отразят отликите при формирането и развитието им, свързано с различни по същност култови практики.

Примерът с енареите е важен, защото предизвиква и хипотетичното предположение за съществуването на отделно жреческо съсловие, характерно и за тракийската среда. Когато описва похода на Ксеркс по тракийското крайбрежие, Херодот съобщава, че „беси от сатрите“ са проричатели в светилището на Дионис. Като част от независимите свободни траки те не са

¹¹⁸ Suid., s.v. Ἀβάρης, Σκύθης, Σεύθου υἱός (ed. Bernhardt).

¹¹⁹ Фол, Ал. Тракийският орфизъм... 42—43.

¹²⁰ За скитската религия вж. Раевский, Д. С. Очерки идеологии скифосакских племен. М., 1977. Конкретно срв. Маразов, Ив. За семантиката на женския образ в скитското изкуство. — Проблеми на изкуството, 9, 1976, № 4, 45—53 с извори и лит.

¹²¹ Маразов, Ив. Наколенникът от Враца. С., 1980, 82—83.

¹²² Роров, D. Quelques sociétés religieuses en Thrace. — Pulpudeva, 5, 1986 (под печат); Попов, Д. Орфическите общества на гетите. — Изкуство, 33, 1983, № 4, 12—15.

¹²³ Маразов, Ив. Наколенникът... 82—83.

племе, а са жречески род, който има много сходства с култовите практики в Делфи¹²⁴.

Жреческата корпорация около Дионисовото прорицалище се поддържа стабилно в античната писмена традиция. Според едно сведение на Аристотел, цитирано у Макробий, при траките лигири жреците при Дионисовото светилище демонстрират чудотворността на мантическите си възможности, едва след като се опият с вино¹²⁵. Друг жречески род с красноречивото наименование Тракиди е познат докъм средата на IV в. пр. н. е. в самия Делфи¹²⁶. От митологичните сказания изниква и родът на Евмолпидите — друг тракийски жречески род, свързан с Елевзинските мистерии в чест на богинята-майка и на нейната дъщеря¹²⁷. Съществуването на жреческите родове се предполага, а и подкрепя в историографията с ред още аргументи и по отношение на одриси, трибали, гети¹²⁸.

В тази обстановка не е изключено религиозните мъжки общества да потвърждават наличието на затворени жречески организации, присъщи на тракийската действителност. За тях спасението по пътя на безсмъртието се търси по линията на многобройните пречиствания, между които много от тях имат силата на табу, чрез дисциплина на въздържанието в системата на морално-етични правила, които отговарят на изискванията за правда и за ритуална набожност.

Обособяването на жречески общества, отделени от останалото население, е естествена и характерна институция за индоевропейските етнокултурни общности¹²⁹. Поради тези причини, макар и данните да са оскъдни и непрестанно косвени, може да се предположи съществуването на обособена жреческа прослойка и в тракийското общество, точно такава, каквато тя се открива при скити, келти, иранци, индуси и т. н. За Тракия и за траките обаче точното отграничение винаги ще остане проблематично, а данните, с които разполагаме, е необходимо и занапред да се тълкуват многозначно поради явното им преливане.

Принципно актуален е проблемът за съотношенията между формите на социална организация, за взаимосъпоставките между култовите жречески религиозни общества и култовите светски политически организации. Двата крайни типа е възможно остро да се противопоставят само ако се абсолютизират. Разбира се, предложената диференциация е твърде относителна, тъй като взаимодействията между привидно поляризираните институции се предлага само за улеснение и не оставя възможност за строгото им разграничение. По силата на традиционната консервативност в религията на траките могат де се проследят някои черти на социална система от по-древен тип, в която религиозните общества са пряко свързани с т. нар. светски общества, и обратно. И все пак в търсене на сравнително отчетлива структура тайните общества при траките най-общо се обособяват като религиозни и политически. Констатацията не търси прякото им противопоставяне, а по-скоро набляга на принципите на съотношения помежду им. И докато в религиозните организации религията ще остане вечно начало на човешкото знание, политическите кръгове ще са необходимият обществен регулатор.

¹²⁴ Hdt., 7, 111; Срв. и Извори... , с. 250; Фол, Ал. Историческо въведение. — В: Мегалитите в Тракия. Т. 1 (= сб. Тракийски паметници, 1). С., 1983, 16—18.

¹²⁵ Macrob., Sat. 1, 18, 1 (ed. Nisard); Срв. и Попов, Д. Проучвания... , II.

¹²⁶ Diod., 16, 23, 3.

¹²⁷ За тракийските жречески родове срв. Попов, Д. Тракия на царете жреци, царете-богове. — В: Тракийски легенди. С., 1981, 96—99.

¹²⁸ Фол, Ал. — В: Фол, Ал., Т. Спиридонов. Цит. съч., 9—21 и 121—185.

¹²⁹ Dumézil, G. La préhistoire indo-iranienne des castes. — JA, 216, 1930, 109—130; Dumézil, G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958.

Най-ранните данни за политически общества при траките се отнасят за Орфей и Залмоксис. Конон съобщава, че вълшебният певец събира в определени дни „множество въоръжени траки и македони“, „в една голяма и добре направена за мистерии постройка. Винаги когато влизали там да празнуват оргиите, те оставяли оръжието си пред вратите.“¹³⁰ Известието е показателно с косвеното наблюдаване на аристократичната групировка около Орфей, обозначена чрез въоръжението — достъпно за имотните и благородни слоеве от населението. Същата косвена характеристика се долавя и в разказа на Страбон за Орфей, „който се занимавал отначало с музика и пророкуване . . . и по този начин събирал дарове“¹³¹. Обичаят на обдаряване влиза в прерогативите на висшите представители на аристокрацията около царя¹³² и следователно Орфей отново заема място в центъра на знатно малцинство.

Херодот свидетелствува, че и Залмоксис изгражда зала, „в която приема на гости първите граждани“, за да ги въведе в тайните на учението за обезсмъртяването¹³³. Бащата на историята е убедителен в определението „първите граждани“, за да затвори благородническия кръг около личността на Залмоксис. Неговите „сътрапезници“, а и „потомците“ им, за които става дума в текста, принадлежат към върхушката в обществото. Характеристиката се поддържа и от Страбон, който събира в организацията царя и приближените му¹³⁴, т. е. представителите на родовата — по роднинство, и на служебната аристокрация.

Известията за Орфей и за Залмоксис показват, че политическите общества сред траките се забелязват още в края на II хил. пр. н. е., когато за първи път става възможно да се долови и политическото райониране на страната¹³⁵. Като казвам политически общества, не изключвам тайните на вярата. Организациите очевидно са изпълнени от религията, а и двамата реформатори проповядват ученията си сред окръжаващите ги малцинства. Примерите с Орфей и със Залмоксис, а те са и единствените за тези митологически времена, илюстрират една друга обществено характеризирана група, различна в много отношения от досега разгледаните религиозни общества. Тук вече не става въпрос за йерархичната система от въздържания, за наличието на строг морален кодекс, за пълноценната изповед при сливането с бога и с природата. Съставени от представители на висшата аристокрация, избрани от средите на благородниците, организациите са точно и изчерпателно характеризирани. Те разкриват двойствеността в разбиранията на тракийския орфизъм. И това е така, защото сектите около царя бележат високоинтелектуалното труднодостъпно ниво на затворените корпорации, които сливат мистика с философия в съпричастността си към политико-религиозната доктрина. Именно сред тях ентузиазмът е основният способ да се постигне пълното сливане с бога и с природата. Същевременно религиозните общества разкриват дори възможността за пълната профанация на разкритите идеи, след като системата на тракийския орфизъм може да се сведе чрез аскетизма и екстаза и до елементарни магически практики.

Политическите организации често се споменават в изворите от епохата на писаната история. Очевидецът Ксенофонт разказва, че когато организира

¹³⁰ FGH 1, p. 190 sq.

¹³¹ Strabo, 7, frg. 18.

¹³² По тези въпроси срв. Попов, Д. Проучвания. . . , II.

¹³³ Hdt., 4, 95—96; Срв. и Извори. . . , с. 212.

¹³⁴ Strabo, 7, 3, 5.

¹³⁵ Фол, Ал. Политическа. . . , 38—69.

обяд, одриският цар Севт II кани и „най-знатните от присъстващите траки“¹³⁶, т. е. цвета на племенната аристокрация. Те са най-доверените му хора. Същата видна върхушка го съпровожда в добри и лоши дни. Тя е търсеното политическо общество около личността на владетеля.

Сведението се отнася за времето от края на V и началото на IV в. пр. н. е. От средата на IV в. пр. н. е. е известното на Теопомп за тракийския цар Котис I. Историята разказва, че този владетел имал обичай да строи в много краища на страната си зали за пиршества „и като посещавал всяко едно от тия места, колкото пъти му се отдавало, принасял жертви на боговете и общувал със сановниците си, и се чувствувал блажен и щастлив“¹³⁷. Котис I също се заобикаля с най-близка свита, съставена от представители на аристокрацията. Споменатите „сановници“ заемат служебни постове или са близки роднини на царя. Те го съпровождат в пътуванията и са постоянно обкръжение за владетеля. С тяхна помощ се решават важни държавни въпроси.

Един текст на Анаксандрид, цитиран у Атений, потвърждава анализа. Древният автор хумористично твърди, че на пиршеството, организирано от царя в чест на сватбата на дъщеря му с елинския наеман пълководец Ификрат, „участвували и безброй чорлави мъже-маслоядци“¹³⁸. Макар и анекдотично описани, те са близките на Котис съмишленици по простата причина, че в древността маслото е привилегия само за аристокрацията. „Чорлавите мъже-маслоядци“ са представители на благородната върхушка. Те затварят политическото общество около царя, свиват кръга на най-близките му довереници.

Идентична е картината при разказа на Диодор за срещата на гетския цар Дромихет и Лизимах към края на IV в. пр. н. е. След като побеждава македоните, пленява Лизимах и го отвежда заедно със синовете му в столицата Хелис, Дромихет организира угощение, на което присъствуват и „най-близките му хора измежду траките“¹³⁹. Древният автор ги назовава по-надолу „негови другари“ и „негови хора“. Те оформят аристократичната групировка около царя в гетските земи. Тесният кръг от благородници е и функционалният държавен апарат, чрез който владетелят ръководи страната.

Проникването в разгледаните организации не става през широко отворени врати. То е труднодостъпно поради политическата йерархия в аристократичната структура, както и едва ли не невъзможно, заради тайния характер на групировките и на споделените в тях религиозни идеи. За разлика от митологичните данни обаче известията от епохата на писаната история наблягат предимно върху политическата характеристика на обществата около царя. Затворените кръгове от приближени на владетеля лица по всяка вероятност разкриват реалността на съществуването на царски консултативен съвет, чрез който се управлява държавата и се чертаят съдбините ѝ.

Аристократичните организации възникват и се развиват най-вече на политическа основа. Това не означава, че те нямат пряко отношение към религията. Точно в тях, с прерогативите на цар-жрец, цар-бог, владетелят проповядва сред приближените си същината на изповядваната философско-религиозна политическа доктрина на тракийския орфизъм. Но въпреки доказаната религиозна характеристика на организациите около царя те притежават и подчертана политическа определеност.

¹³⁶ Хеп., Anab., 7, 3.

¹³⁷ Athen., 12, 531e—532a.

¹³⁸ Athen., 4, 131a.

¹³⁹ Diod., 21, 12. Анализът на тези свидетелства срв. у Попов, Д. Тракия. . . , с. 111 сл.; Попов, Д. Проучвания. . . , II.

Аристократичните затворени общества се потвърждават и от някои общи сведения в античната литературна традиция. Когато описва някои черти на бита на траките и по-специално техният начин на погребване, Херодот съобщава към V в. пр. н. е. за един слой от богати представители в тракийското общество — Εὐδαίμονες¹⁴⁰. За същата епоха Тукидид различава в социалната структура фигурата на царя, института на парадинастите и което е особено важно, т. нар. — γένναιοι (генайой), т. е. „родовити люде“¹⁴¹.

Терминът очевидно е събирателно понятие и включва преди всичко хората, които се отличават с произхода си от останалите и следователно аристократичните първенци изобщо. Тук влизат и парадинастите или страничните владетели. Те могат да се тълкуват и като съуправители и това е логично, защото на практика са наместници на централизираната царска власт в различни райони от страната. Родовите люде обозначават и т. нар. субпарадинасти от типа на Медосад, които, както и парадинастите са военноподминистративни функционери. Подчинени първо на царя, а пряко на областните съуправители, заедно с парадинастите те контролират отделни области в държавата¹⁴².

В този контекст могат да се обяснят и траките ἀβασίλευτοι — (абасилевти), т. е. „без царе“ в района на Югозападна Тракия. Те се споменават у Ксенофонт и у Плутарх¹⁴³, но съвсем не са доказателство за изостаналост и дори за първобитни отношения поради непознаването на царското достойнство. Траките абасилевти разкриват сепаративните тенденции на отделни по-малки или по-големи племенни обединения, в търсенето на самостоятелност на местните владетели, зависими пряко от централната власт. Те придават перспектива във вътрешнополитическите намерения при областното деление на страната¹⁴⁴.

Понятието родовити люде съдържа в себе си и приближените на царя аристократични семейства и династическите разклонения, които водят началото си от корените и родословното дърво на владетелското семейство, т. е. хора в преки роднински връзки с управляващия династ. Може би терминът посочва и някои висши представители на жреческата върхушка, което съвсем не е изключено, като се има предвид пряката връзка на тези общества с религията и култа към отделните божества.

Всички изброени по-горе лица образуват царския консултативен съвет. Този управленчески апарат съпровожда владетеля в начинанията му. Това е търсеното политическо общество от довереници, които го обкръжават и в мир, и във война. Предположението, че в него с течение на времето проникват дори чужденци, все още остава хипотетично, защото не се подкрепя с преки свидетелства в изворите¹⁴⁵. То вероятно се изгражда по логичната презумпция за важното политическо значение в одриския царски дом на такива политически фигури като Ификрат и Харидем. Хипотезата ще остане несигурна поради консервативните политико-религиозни традиции в тракийското общество.

Терминът генайой у Тукидид обстойно обяснява положението в Тракия. Той и напред ще се задържи за сметка на други подобни обозначения и

¹⁴⁰ Hdt., 5, 8; Срв. и Извори. . . , с. 221.

¹⁴¹ Thuc., 2, 97; Срв. и Извори. . . , с. 283.

¹⁴² Фол, Ал. Демографска и социална структура на древна Тракия. С., 1970, 154—156 с извори и лит., а също 189—190; Срв. и Фол, Ал. Политическа. . . , 126—130 с извори и лит. По тези проблеми вж. и Златковская Т. Д. Возникновение государства у фракийцев. М., 1971, с. 230 сл.

¹⁴³ Xen., Hell., 5, 2, 17 (ed. Marchant); Peut., Alcid., 36, 4 (ed. Ziegler).

¹⁴⁴ Фол, Ал. Демографска. . . , 155—156.

¹⁴⁵ Пак там.

преди всичко вместо понятието евпатриди — употребено от Полиен през II в. от н. е.¹⁴⁶ Ал. Фол убедително доказва в литературата, че то е явен анахронизъм, който изгубва реалното си историческо съдържание и съвсем не е доказателство за присъствието на родова аристокрация сред одрисите за времето VI—V в. пр. н. е.¹⁴⁷ С него късният автор обозначава всички изброени по-горе лица и прави обща характеристика на много сложна в социално отношение неразчленена структура.

Към началото на I хил. пр. н. е. аристокрацията в южнодунавските земи е вече консолидирано съсловие. Изобилният за цялата територия археологически материал също прокарва ясна граница в социалното положение на бедното селячество, на масата на общинниците и на върхушката от господари и предводители.

От късният лексикограф Хезихий се узнава, че тракийските благородници имат и собствено наименование. Те се наричат ξιβυθίδες — зибитиди¹⁴⁸. Йордан, който буквално заимствува от Дион Хризостом, твърди, че между гетите и даките има „на първо време тарабостесийци, а после пилеати, които били благородници и от които били избирани техните царе и жреци“¹⁴⁹. Преведено на политически език, сведението означава, че в гетските държавни обединения съществува силна аристокрация, която държи управлението и властта в свои ръце в стремежа си да ги стабилизира чрез по-стройна организация с вътрешнокласови и външнодипломатически и военни задачи. От нейните редове се излъчва предводителят и върховният суверен с качествата на личен монарх. Той прокарва политическите тенденции в обществото, от което произхожда, като им придава класовата заостреност. Именно тарабостесийците, а сетне и пилеатите — тези висши кръгове от благородници, съставляват политическото общество около владетеля. Те оформят съществуването на царския съвет.

На друго място Дион Хризостом обяснява, че названието *pilleati* — пилеати, идва от името и формата на шапката, която носят представителите на знатните¹⁵⁰. Латинската форма получава на гръцки звучението πιλοφόροι — пилофори¹⁵¹. По всяка вероятност пилосът като отличителна емблема на социална йерархия може да се различи в изображението на тракийския цар-жрец в шлема от Коцофенещи в мига преди жертвоприношението¹⁵², както и в скулпторите по Траяновата колона¹⁵³. Точно формата на шапката отличава върхушката от огромната маса на обикновените общинници. За гетските и за дакийските земи те получават названията — *capillati* — капилати, или κομητοί — комети, понеже ходят гологлави¹⁵⁴.

Йордан, който живее през средата на VI в. от н. е., буквално преписва пасажи от Дион Хризостом, които не е трудно да се отличат по живия и колоритен стил, съвсем чужд на готския историк. Подобен е текстът, който описва, че името пилеати се дава на най-знатните и мъдрите измежду гетите¹⁵⁵. Те се обучават от Дикеней в теология, той провокира религиозната

¹⁴⁶ Polyæn., 4, 16 (ed. Wölfflin—Melber).

¹⁴⁷ Фол, Ал. Политическа. . . , 130—131.

¹⁴⁸ Hesich., s.v. ξιβυθίδες (ed. Alberti); Срв. и Михайлов, Г. Цит. съч., с. 112.

¹⁴⁹ Iordan., Cet., 5, 39—41 (ed. Mommsen); Срв. и Detschew, D. Цит. съч., 489—490.

¹⁵⁰ Iordan., Cet., 11, 71.

¹⁵¹ Сведенията са събрани от Кацаров, Г. Цит. съч., с. 11. Пилофори се наричат арменците у Anth. Palat., 9, 430, 2 (ed. Dübner—Cougny).

¹⁵² Marazov, Iv. Sacrifice of a ram on the thracian helmet from Coțofenești. — Pulpudeva, 3, 1980, 81—101.

¹⁵³ Кацаров, Г. Цит. съч., с. 29 с др. извори.

¹⁵⁴ Petrus Particus, frg. 5 (ed. Roos); Cass. Dio., 68, 9, 1 (ed. Dindorf—Melber); Срв. и Кацаров, Г. Цит. съч., с. 11.

¹⁵⁵ Iordan., Cet., 5, 39—41.

им екзалтация, от техните среди се излъчват и жреците. По мнението на древния автор названието си те носят, защото извършват свещените жертвоприношения с глава, покрита с тиара, която наричат още *pileus* — пилос¹⁵⁶.

Дион Хризостом категорично отделя от тяхната и малобройна аристократична върхушка останалата част от населението, като я назовава с името капилати. Класовият антагонизъм, ярко проявен поради социалната диференциация, е налице. Рязкото обществено противопоставяне обуславя и различния статут на отделните категории население. Очевидно капилатите характеризират една по-низша прослойка — масата на общинниците. В същото време пилеатите или пилофорите се обединяват в затворени и недостъпни корпорации, групирани около фигурата на царя.

За Р. Вулпе те са свещена религиозна институция, характерна за индоевропейската среда. Той извежда на преден план редица аналогии с келтските друиди, с иранските магове, с индуските брахмани. В института на пилеатите или на пилофорите Р. Вулпе съзира чисто религиозна организация, чието предназначение е да поддържа моралната общност¹⁵⁷. Хипотезата по всяка вероятност се дължи на по-горе анализирания текст на Дион Хризостом, според който пилофорите се посвещават в тайните на религията, дори могат да се избират за жреци. Без да отхвърлям твърдението на съвременния автор, смятам обаче, че то е непълно.

В случая с пилеатите и с тарабостесийците по-скоро и на първо място става въпрос за политическо общество. Тези групировки се излъчват от аристократичната върхушка. Те и напред продължават да се занимават с политически дела, след като от техните среди се избират царете. Те образуват затвореното общество около монарха, което е едновременно и негов консултативен съвет. Безспорно тези организации са силно повлияни и зависими от религията, след като основната фигура — личността на владетеля — притежава достоинства на цар-жрец, цар-бог. Политическите резонанси обаче не позволяват те да се окачествят само и единствено за религиозни.

Интерпретираните сведения изчерпват данните у древните автори за присъствието сред траките на политически общества, проникнати и от религиозни идеи. В епохата на писаната история те се засвидетелствуват с голяма доза сигурност за одриското държавно обединение, както и за районите на гетските и на дакийските династически домове. От значение за анализа е, че и митологичните известия локализируют политическите общества в същите зони на античността. Убедителността на аналогичните чертае и чрез политическите общества артерията на разпространението на тракийския орфизъм и зоните на неговото влияние. Жизнеността на институцията се доказва и по линията на приемствеността между епохите. Царят и аристократичният му съвет са подходящата среда за развитието на истинското знание, кулминиращо в идеята за обезсмъртяването. Необходимо е то да се запази, да остане недостъпно за масите, като пропагандирането му сред народа се смята за опасно. Това е смисълът от сливането на мистиката с философията чрез посредничеството на ентузиазма. Именно поради социално-класовия критерий философското политико-религиозно учение на тракийския орфизъм винаги е вътрешно и външно.

Интерпретациите добиват още по-голяма стойност, като се има предвид, че затворените политически организации около владетеля през цялото време на съществуването си остават пряко свързани с религията. В този ход на

¹⁵⁶ Vulpe, R. Décénée, conseiller intime de Burebista. — In: *Studia Thracologica*. București, 1976, p. 65.

¹⁵⁷ Ibidem, 62—68.

мисли в приведените сведения било за религиозни или за политически общества съществува едно открито противоречие. Наистина тайните правила и обреди, инициационните изпитвания, всичко това остава скрито от света, недостъпно за масата от населението, въпреки че съществуването и развитието на самите общества съвсем не е, нито някога ще се превърне в тайна. Нещо повече. Те сами са склонни към социално и политическо афиширане, към подчертаване на значимост, роля и функции.

В Тракия и за траките принадлежността към аристократичната върхушка се долавя чрез обичая на татуиране¹⁵⁸. Според Клеарх тази практика означава чрез набождане на тялото с игли и боядисване на раната по кожата да останат трайни рисунки¹⁵⁹. От Дион Хризостом и от Артемидор се разбира, че най-често татуирането се извършва на млада възраст поради болезнеността на операцията¹⁶⁰. Терминът се засвидетелствува от Херодот в историята за персите, които наказват Хелеспонта, като го бележат с нажежено желязо¹⁶¹. В. Дитенбергер също обяснява понятието като знак от нагорещено желязо¹⁶². И при траките татуирането се споменава най-рано в текст на Херодот¹⁶³. С думите „да бъдеш нашарен с белези, се счита за благородно; който няма белези не е благороден“, античният автор застава на позицията, че то е отличителен знак за аристократична принадлежност.

Косвено мнението се подкрепя от контекста на следващия разказ. Той разкрива разликата в битовото ежедневие на благородната върхушка и на останалото население. „Да стоиш празен, това се смята за най-хубаво, да обработваш земята — най-безчестно, да живееш от война и грабеж — най-хубаво.“ Известиято разкрива две противоположни социално-битови характеристики за определени групи население. То набляга върху аристократичния начин на живот — ежедневие, изпълнено с бойни подвизи и с военни начинания, осмислено в мирната обстановка на пиршествата и на угощенията¹⁶⁴, където татуирането има задачата да отличи знатната прослойка.

Подобна е картината и в сродните етнокултурни общности. За Помпоний Мела всички агатирси се татуират с еднакви неизличими емблеми, но богатите имат нарисувани повече знаци¹⁶⁵. Сведението се поддържа от текст на Амиан Марцелин¹⁶⁶. Този, макар и късен, но добросъвестен автор от IV в. от н. е. разказва за обичая на благородните агатирси да боядисват косите си сини, навярно за да се отличават от обикновената маса население, което носи естествения цвят на косите си. Тези са основанията на Г. Кацаров да твърди, че агатирсите се татуират с общ племенен знак¹⁶⁷, но едва ли и в бъдеще твърдението ще се подкрепи с допълнителни аргументи.

В „Анабазис“ Ксенофонт разказва, че у мосинойките знатните деца се татуират по гърба и по гърдите¹⁶⁸. Не бива да се забравят бележките на Страбон, според които траките се татуират като япигите и илирите¹⁶⁹. За

¹⁵⁸ Общо срв. Wolters, P. Ἐλαφρόστικος. — *Hermes*, 38, 1903, 265—279; Perdrizet, P. La miraculeuse histoire de Pandore et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité. — *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, 54—129 и особено 72—74; Deonna, W. L'âme pulpilline et quelques monuments figurés. — *Ant. Clas.*, 26, 1957, 59—90.

¹⁵⁹ Athen., 12, 524 c—f.

¹⁶⁰ Dio Chrysost., 2, 23; Artemidor., *Onirocrit.*, 5, 1, 8.

¹⁶¹ Hdt., 7, 35.

¹⁶² *Hermes*, 37, 1902, S. 298.

¹⁶³ Hdt., 5, 6; Срв. и Извори..., с. 221.

¹⁶⁴ Попов, Д. Проучвания..., II.

¹⁶⁵ Pompon., Mela., 2, 1.

¹⁶⁶ Am. Marcel., 31, 2, 14; Срв. и Vergil., *Aen.*, 4, 146; Plin., *Nat. Hist.*, 4, 26, 90.

¹⁶⁷ Кацаров, Г. Цит. съч., с. 30.

¹⁶⁸ Xen., *Anab.*, 5, 4, 32.

¹⁶⁹ Strabo, 7, 5, 4.

Плиний Стари трайните белези по тялото са обичайна практика за даки и за сармати, като знакът се предава традиционно по наследство дори до четвърто коляно¹⁷⁰. От всичките примери с траки, даки, сармати, илири, агатирси, мосинойки и т. н. проличава, че отличителните емблеми са признак за аристократична принадлежност.

Според В. Деона татуирането е едновременно белег на свещеност. Ето защо знаците се поставят върху отличителните части на тялото¹⁷¹ — било то лице, части от лицето като бузи, чело, ръце и т. н. Да си спомним изображението на женско лице върху наколеника от Враца. В обобщената представа за Великата богиня-майка античният майстор покрива цялата дясна половина от лицето с рисуван и успоредни ивици. За момента те най-добре могат да се изтълкуват като татуировка, която бележи висшата върховна власт на божеството и загатва апотропеичните му функции¹⁷².

При траките татуирането е аристократична инсигния не само за мъжкото население. Според сведение на Дион Хризостом свободните по рождение жени в Тракия се татуират и колкото повече и по-шарени знаци носят върху телата си, толкова повече те са ценени и по-благородни се смятат семействата, откъдето произхождат¹⁷³. Обичаят не е съставен компилативно, нито е анахронизъм, след като един анонимен автор от V в. пр. н. е. го потвърждава като практика у много тракийски племена¹⁷⁴.

Татуирането обозначава социалните отливия в рамките на обществото и бележи тясната група на аристокрацията. То показва принадлежността на този, който го носи към върховната власт, била тя божествена или смъртна, мистична принадлежност към едно божество, към точно определено общество.

Известията за татуирането са събрани и коментирани още навремето от В. Томашек, П. Пердризе и Г. Кацаров¹⁷⁵. Основната методическа и методологическа грешка при анализа на данните е, че те не се разглеждат в хронологическа последователност. Целта е по-скоро да се въведе в обръщение нов материал, отколкото той да се интерпретира. Оттук и погрешните тълкувания. Свидетелството на Артемидор, че у траките се татуират децата на знатните и на богатите, а у гетите — робите, за първи път се коментира от В. Томашек¹⁷⁶. Като държи на социалното противопоставяне, той правилно изтъква, че татуирането е привилегия на върхушката, но продължава да обяснява погрешно текста в смисъл, че гетите роби, които произхождат от западния бряг на черноморието, се бележат, защото и децата на благородни попадат в робство.

П. Пердризе отхвърля анализа. За него пасажът се изяснява от обстоятелството, че робите на гетите са покорени траки — траки, асимилирани от завоевателите гети, които не практикуват повече обичая на татуирането. Те превръщат „в роби или илоти едно племе от траките“, което продължава да държи традиционно на стария обичай¹⁷⁷. Без да вземе

¹⁷⁰ Plin., Nat. Hist., 7, 10, 1.

¹⁷¹ Deonna, W. Цит. съч., с. 64.

¹⁷² Маразов, Ив. Наколеникът. . . , 80—81; Срв. и Маразов, Ив. Жанрови моменти в тракийските паметници с изображения на човека. — Проблеми на изкуството, 6, 1973, № 4, с. 54.

¹⁷³ Кацаров, Г. Цит. съч., с. 30.

¹⁷⁴ Müllach, E. Fragmenta philosophorum graecorum. Vol. 1, p. 546; Срв. и Perdrizet, P. Géta, roi des édones. — BCH, 35, 1911, p. 111.

¹⁷⁵ Tomaschek, W. Цит. съч., I, с. 117; Кацаров, Г. Цит. съч., 30—31; Perdrizet, P. Cultes et mythes du Pangée. — Annales de l'est, 21, 1910, № 1, 96—97 с извори и лит., Perdrizet, P. Géta. . . , 110—115 с извори и лит.

¹⁷⁶ Tomaschek, W. Цит. съч., I, с. 117.

¹⁷⁷ Perdrizet, P. Géta. . . , p. 110.

отношение към дискусията, Г. Кацаров се задоволява само да изреди споделените мнения¹⁷⁸. Доводите на П. Пердризе обаче не могат да устоят на критиката в светлината на постиженията в областта на тракологията по отношение на етногенетичните процеси в Югоизточна Европа¹⁷⁹. Наивно до голяма степен е и обяснението на В. Томашек. Всъщност известието у Артемидор е достоверно само в първата си част, докато втората е изкуствено и компилативно нагласена. Най-стабилният аргумент в подкрепа на изказаната хипотеза е, че гетите си представят и Залмоксис татуиран¹⁸⁰. При това положение обаче отличителните емблеми не трябва да бележат телата на робите. Случаят със Залмоксис не е изолиран, а е в отличен паралелизъм с татуираното изображение на Великата богиня-майка от Врачанския наколенник.

Сведенията за Тракия и за траките разкриват, че татуирането на жените има собствен дълбок смисъл и значение. Според Клеарх скитите, които в изобилието от богатства „стигнали дотам в своята надменност, че отрязвали носа на всички, които попадали у тях“. Жените им от своя страна татуирали жените на съседните, откъм запад и откъм север траки. „Поради това — продължава авторът — много години по-късно опозорените тракийски жени отстранили спомена за нещастieto си по своеобразен начин: те татуирали и останалата част от кожата си, та издълбаният върху тях белег на издевателство и опозоряване чрез преименуването му в украса премахнал безчестието им.“¹⁸¹

Свидетелството на Клеарх, съобщено чрез перото на Атенея, търси морализаторски ефект — поуки и наставления срещу опасностите, които крият изнеженият начин на живот, изобилните богатства, аристократичния бит. Ако той се съпостави с историята у Артемидор, или по-добре, ако двата текста се разгледат във взаимна зависимост, ще се разбере как се татуират не дуги, а гетите роби. Нали точно те са съседи на скитите от запад и от север. Логично е да се предположи пряката контаминация в разказите на авторите.

Поради късното им съставяне особено Клеарх се намира под влиянието на популярната етиологическа легенда, според която бисоните татуират жените си. Най-добре историята се предава в едно стихотворение на Фанокъл, цитирано от Йоан Стобей. Поетът принадлежи към старата александрийска епоха, а и доста често лириката му е обагрена от мотиви, почерпани от митологията. Поведението на траките се продиктува от престъплението спрямо Орфей. „Щом войнствените траки узнаха за жестокото дело... страшна мъка ги обзе и всички татуираха жените си, за да не забравят никога отвратителното убийство, като носят на тялото си сини знаци.“ За да се подчертае традиционният консерватизъм на тази практика, древният автор твърди, че и по негово време мъжете татуират „жените си като възмездие за убийтия Орфей“¹⁸². Плутарх, който е чел Фанокъл, защото го цитира в едно свое съчинение¹⁸³, заимствува легендата. Той също държи на наследствената приемственост за отличителните знаци по тялото, защото набляга на обстоятелството, че поради отмъщението за Орфей „траките татуират и досега жените си“¹⁸⁴. Според друга версия на същото предание след убийството

¹⁷⁸ Кацаров, Г. Цит. съч., с. 30 с лит.

¹⁷⁹ Последно Фол, Ал. История..., 51—72.

¹⁸⁰ Кацаров, Г. Цит. съч., с. 30 с лит.

¹⁸¹ Athen., 12, 524 c—f.

¹⁸² Stob., 6, 20; Спв. и Anth. Palat., 7, 10.

¹⁸³ Plut., Quest. conv., 5, 3 (ed. Hubert).

¹⁸⁴ Plut., De sera num. vind., 12; Moralia, 1, 557d—558a (ed. Hubert).

на вълшебния певец жените се разкайват и за да се накажат, те се татуират сами¹⁸⁵. Както добре личи, разказът на Клеарх се влияе от популярната и съществуващата в различни варианти история. Или татуирането на тракийските жени от скитските поради силните контаминации излиза извън сферата на историческата действителност. Текстът се изгражда изцяло в духа на морализаторската проза и преследва не достоверност на внушението, а етичен ефект. Единственото рационално зърно изглежда фактът, че първоначално срамният знак на унижение се превръща с течение на времето в украшение и белег за достойнство. Така реминисценцията припомня основното символично значение на татуирането — аристократичното му предназначение.

В анализираните легенди прозира обстоятелството, че тракийските жени се отличават чрез татуирането от мъжкото население. Някои съвременни автори смятат, че по силата на тази логика може да се заключи, че бистонските мъже, а и съседните на скитите траки, не се татуират¹⁸⁶. По-предпазлив в хипотезите си е П. Пердризе. Той предполага, че е възможно мъжете да се татуират много по-малко от другия пол¹⁸⁷. Мнението винаги ще остане несигурно, понеже в изворите пряко се говори и за татуиране на мъже. Да не се връщаме към Херодот, защото и късните свидетелства са красноречиви. Хезихий говори за татуиране на мъже в тракийските племена в зоната около делтата на р. Дунав¹⁸⁸ и омаловажава до крайност съобщението от Клеарх. За татуиран трак споменава и Цицерон¹⁸⁹.

Според П. Пердризе свидетелствата разкриват, че този обичай, както и много други поради различния си произход се отличава у отделните тракийски племена¹⁹⁰. Г. Кацаров следва мнението му и предполага, че практиката на белязане не е еднаква, както не са равнозначни и нравите при многобройните племенни общности¹⁹¹. Херодот е категоричен, че траките „имат приблизително еднакви обичаи . . . с изключение на гетите, травсите и траките, живеещи на север от крестоните“¹⁹². Следователно още към V в. пр. н. е. той засвидетелствува отлики в религиозните вярвания на различните племена.

Известието в последно време подробно се коментира в литературата, защото споменатите три племенни състава и разположението им очертават големия диагонал от североизток към и до югозапад, т. е. зоната на разпространението на тракийския орфизъм¹⁹³. Това означава, че към VI—V в. пр. н. е. останалите тракийски племена ще имат вече различни представи и видоизменено мислене, не без влиянието на съседните цивилизации и култури.

Концепцията на П. Пердризе и на Г. Кацаров не само не е лишена от основания, а подсказва, че сред траките се наблюдават разлики в символните знаци между мъжкото и женското население. По всичко изглежда, татуирането на жените е в пряка зависимост от Дионисовата религия. Това косвено личи от вече анализираните известия, но и пряко се демонстрира по античните вази от V в. пр. н. е., на които се съзират менади, белязани с изображението на козле или на сърне по ръката или по краката¹⁹⁴. Тези

¹⁸⁵ Anth. Palat., 7, 10.

¹⁸⁶ Кацаров, Г. Цит. съч., 30—31.

¹⁸⁷ Perdrizet, P. Gêta. . . , p. 111.

¹⁸⁸ Hesych., s. v. ἱστορίαν μέτωπα

¹⁸⁹ Cicero., De offic., 2, 7, § 25.

¹⁹⁰ Perdrizet, P. Gêta. . . , p. 110 sq.; Perdrizet, P. Cultes. . . , 96—97.

¹⁹¹ Кацаров, Г. Цит. съч., 30—31.

¹⁹² Hdt., 5, 3; Срв. и Извори. . . , 220—221.

¹⁹³ Фол, Ал. История. . . , с. 158; Срв. и Попов, Д. Проучвания. . . , I.

¹⁹⁴ Rapp, G. Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Klein-Asien. Stuttgart, 1882; Woltera, P. Цит. съч.; Zimmermann, K. Thraker — Darstellungen auf griechischen Vasen. — In: Actes du II^e congrès international de Thracologie. Vol. 1. București, 1980, 429—460 с лит.

отличителни белези доказват съпричастността на жените към Дионисовата вяра. Това са животните на омофагията или на спомена за нея. Това е самият бог или богът, въплътен в символа. Това е пътят, по който вярващите получават по телата си знака на бога.

П. Пердризе, а след него и Г. Кацаров твърдят, че татуирането при траките няма само артистично значение и не служи единствено за украшение. То притежава и дълбок религиозен смисъл. Двамата автори смятат, че за разлика от жените, мъжете носят различна отличителна емблема, но по силата на логиката я поставят отново в зависимост от Дионисовата религия. Тя е бръшляновото листо, изрисувано на челото — растението на Дионис. Оттук и естественото предположение за тотемния характер на татуирането, чиято разлика доказва съществуването при траките на полови тотем¹⁹⁵.

Хипотезите обаче нямат сигурни източници. Сведенията, с които разполага П. Пердризе, за да съобщи, че бръшляновите листа са белезите на мъжете и те обозначават принадлежността им към Дионисовата набожност, са твърде смътни, за се твърди нещо положително. Никъде те не се засвидетелствуват пряко върху изображението по вази. Концепцията е по-скоро логична конструкция, изведена по аналогия на данните за тракийските жени, и ще продължава да се лута в компаративистичните представи, изказани още навремето от Дж. Фрейзър¹⁹⁶.

Проблемите не са толкова заплетени и трудни за разрешаване, ако се тръгне от съществуването на различните философско-религиозни и политически системи в Тракия, свързани с Орфей и с Дионис. Само на тази основа може и напред да се разглеждат отликите в татуирането на двата пола. И докато при мъжете то ще е в зависимост от доктрината на тракийския орфизъм, при жените то ще следва пътя на тракийския дионисизъм. При втория случай примерите разкриват дори възможността да се говори за съществуването на чисто женски общества при траките. На организации с определена религиозна концепция и стабилно установената практика във вярванията. На общества на съмишленици, обединени в търсенето на решение за проблемите на човешката съдба. Същевременно аристократичната върхушка, съставена от посветени мъже благородници, свързани с личността на царя, е в пряка зависимост от системата на тракийския орфизъм. Тук въпросът е не за една единна религия, а за прякото противопоставяне на различни идейни доктрини. Най-силният аргумент за отликите при татуирането на мъжете и на жените при траките е обстоятелството, че след като жените се бележат вследствие убийството на Орфей, то знаците им ще се отличават от орфическите емблеми на мъжете.

Досегашният анализ показва, че татуирането има важно значение за тракийската среда. Заедно с артистичната си роля на украшение то притежава и социален смисъл, с който отличава аристокрацията от общинниците и я обособява в затворено общество. Така както знаците показват, че този, който ги притежава, носи бога в себе си, по същия начин богът бди и охранява отличения. Той го бележи с клеймото на невъзвратимата съдба; в негова власт са подаянието и наказанието. Именно поради религиозното си значение татуирането при траките е в зависимост от двете линии на развитие на тракийската религия.

¹⁹⁵ Perdrizet, P. La miraculeuse. . . , p. 74; Grégoire, H. Bacchos le taureau et les origines de son culte. — In: Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard. Vol. 1. Paris, 1949, 401—405.

¹⁹⁶ Frazer, J. G. Totemism and exogamy. Vol. 1. London, 1935, 72—75. Perdrizet, P. Cultes. . . , 96—97; Perdrizet, P. Géta. . . , p. 113 с извори и лит.

Анализът на политическите организации в Тракия разкри, че в основата на изграждането им лежи социално-класовият критерий. За разлика от религиозните общества те не излизат извън рамките на официалното, не противостоят на обществения порядък. Метафизичното неспокойство не се подтиква от ритуализма, усъвършенствуван и стимулиран в приемствеността между поколенията. Точно обратното — те са политическият регулатор на тенденциите в обществото. Но в принципите на съотношенията между религиозните и политическите общества съществува до голяма степен привиден антагонизъм. Той произтича от пряката зависимост на политическите организации от религията и на религиозните от политиката. И в двата случая фигурата на царя е добро олицетворение на завършено и цялостно идейно взаимопроникване¹⁹⁷. То предполага функционалните прилики в статута и в целите, които си поставят обединенията.

При различните общества съществуват и подчертани отлики. Те олицетворяват пасивното и активното начало на света и във Вселената. И докато религиозните организации консервативно следват цяла система от строги изпитания по пътя на самоусъвършенстването и на практика са застинала традиционна действителност, политическите общества въплъщават идеята за кръговрата в човешкия живот и в природата. Те предопределят насоките в развитието на страната и на населението — чертаят перспективите към бъдещето.

Разликите са налице и в социално отношение. Макар и двата вида да притежават свещен характер, политическите се изграждат и селектират под патронажа на една личност — например Залмоксис, Орфей или споменатите тракийски царе. Тя е в основата на функционалния им механизъм. Религиозните общества обаче като цяло са свещени групи от посветени, отличени от останалата част на населението с общия си живот. Макар че социално-класовият критерий е валиден за вътрешната структура и на тези общества, защото те могат да обозначават жречески колегии, религиозните организации не са хомогенни. Може да се предполага, макар и косвено, съществуването на демократични групи от изповедници на тайните на вярата — екзалтирани привърженици, излъчени от най-бедните слоеве на общинниците, които търсят спасение по линията на магическите практики.

Изказаните наблюдения ще продължат да са хипотетични. Нещата в Тракия и за траките никога не ще се наблюдават в чистия им вид. Този опит за смислово разграничение е продиктуван от желанието да се изчистят наслоенията при взаимопроникването на различни идеи, да се внесе известна яснота в развитието им. Той не преследва абсолютизирането на определени концепции за тайните общества, а се стреми да разграничи и структурира етапите на изграждането и на развитието им.

Сведенията в изворите дават възможност да се долови при траките и съществуването на женски общества, които вече се набелязваха във връзка с татуирането. Независими от социално-класовия критерий и напълно демократични, те са в пряка връзка с религията на Дионис. Отворени са и единственото условие за участие в тях е принципът на половото разграничаване. Чести тук са екстатичните състояния, за които най-голяма роля играят силните напитки. Те са предназначени да се изпадне до загубата на съзнание и да се стигне до екстаз¹⁹⁸. Въодушевляването, божественият транс, дивите безумия на изстъпленията, всичките тези елементи са необходими за

¹⁹⁷ Подробно за царския институт при траките вж. Попов, Д. Тракия... , 76—129; Политико-религиозно устройство на царския институт у траките. С., 1976 (дис.).

¹⁹⁸ Попов, Д. Проучвания... , II. с лит.

сливането с бога и с природата, за постигане на пълното единение с тях. Посветените участнички са съпричастни на неведоми и тайнствени сили, които управляват цялото им поведение. Ритуалът задължително включва омофагията с важно сакрално значение. В разгара на празненствата бясно се разкъсва живо животно — елен, сърна, козел, бик, дори хора, и във вдъхновените на нейстова религиозност жените се нахвърлят върху тях. Те пристъпват към ужасяващото общо ядене, защото храната съдържа същността на божеството. Сливането с него и приобщаването към качествата му е заложено във вярването, че жертвените животни са инкарнация на самия бог¹⁹⁹. Затова менадите и тракийските жени се татуират с еленче по кожата. То е знак на бога.

Известията за женските общества в Тракия се документират отчетливо покрай личностите на Ликург, Орфей и Тамирис. Най-ранно е сведението за конфликта между Дионис и Ликург, отразен в „Илиада“. Омир съобщава, че Ликург „преследвал по божествената ниса кърмачките на бесуващия Дионис. Те всички изпуснали на земята тирсите, удряни с остена на мъжеубиеца Ликург.“ А самият Дионис, още треперещ от вика на преследвача, се хвърлил в морските вълни, където го приела в лоното си Тетида²⁰⁰. Преданието е популярно, за да се подеме последователно от Софокъл, Аполодор, Диодор, схолиастите и предава същата версия с малки изменения. За схолиаста към Омир Ликург със сигурност произхожда от Тракия. Там той, с остен в ръка, прогонва Дионис от страната си и напада него и кърмачките му във времето, когато те извършвали свещените оргии. „А Дионис се гмурнал от страх в морето и бил приет от Тетида. . .“²⁰¹ За Софокъл Ликург е едонски цар, който „поискал да възпре изпълненията на вдъхновените от бога жени и да потуши огъня около който надаваха ликуващ вой . . .“²⁰². И в разказа на Аполодор, Ликург е цар на едоните и той „пръв обидил Дионис и го изгонил. Богът избягал в морето при Тетида, дъщерята на Нерей, а вакханките и тълпата сатири, които го придружавали, били пленени. . .“²⁰³. Според Диодор Ликург е владетел на траките при Хелеспонта и там той „заповядал на войниците си да ги нападнат през нощта и да погубят Дионис и всички менади“²⁰⁴.

Независимо от факта, че Омир не определя етническата принадлежност на Ликург, преданието за него със сигурност може да се отнесе за тракийската среда по силата на обстоятелството, че цялата антична писмена традиция след слепия певец упорито набляга върху тракийската му същност²⁰⁵. Особено показателни в това отношение са текстовете у Диодор, които в различни версии запазват спомена за реални политически и религиозни събития. Античният автор говори за Мопс, който воюва с амазонките (отново женско общество) и тяхната царица Мирина и ги побеждава на о. Самотраки²⁰⁶. Бутес пък, който според легендата у Диодор е един от синовете на Борей, заселва о. Стронгиле (или Наксос) с траки, а след това попада във Фтиотидска Ахая (или Тесалия) на Дионисовите кърмачки и отвлеча предводителката им Коронида²⁰⁷. Важното в преданията е, че и Ликург, и

¹⁹⁹ Годоров, Я. Предхристиянски религиозни течения в нашите земи. — Сб. Античната цивилизация в България. С., 1941, 5—41; Срв. и Perdrizet, P. Cultes. . .

²⁰⁰ Hom., II, VI, 130—140; Срв. и Извори. . . , с. 17.

²⁰¹ Schol., ad. II, VI, 130—140; Срв. и Извори. . . , с. 17.

²⁰² Sophocl., Ant., 955—965 (ed. Pearson); Срв. и Извори. . . , 92—93.

²⁰³ Apollodor., Bibl., 3, 34—35 (ed. Wagner).

²⁰⁴ Diod., 3, 65, 4—7.

²⁰⁵ Попов, Д. Тракия. . . , 79—87.

²⁰⁶ Diod., 3, 55, 8—11.

²⁰⁷ Diod., 5, 50—51, 4.

Мопс, и Бутес воюват срещу жени или срещу свитата менади, почитателки на Дионис, които образуват обществото около бога на вегетацията и на виното.

В конфликтите проличава противопоставянето на две религиозни и политически платформи. Версиите за убийството на Орфей от бистонските жени, от тракийските или от представителките на Дионисовата свита и примерите с Ликург, Мопс и Бутес подчертават, че те са синоними на едно и също функционално значение. Тук трябва да се включи и Тамирис, защото състезанието с музите има същия смисъл. Борбата между дионисизма и орфизма²⁰⁸ личи и в съществуващия антагонизъм между организациите, които ги обграждат. Поляризацията се демонстрира отлично по линия на омофагията, на убийството и на яденето — ритуално възпроизведено от менадизма, и съответно на аскетичното вегетарианство, което включва цяла серия от последователни изпитания. На бясната разюзданост противостои строгостта на въздържанието, на екзалтацията на изпълнението — затвореността на инициацията, на бликащото свободно въодушевление — сдържаността на проникновението.

Противоположните идеи са в основата на непрестанните сблъсъци с женските общества. Те чертаят кривата на развитието на концепциите за сравнително продължителен период от време. Най-общата периодизация отговаря приблизително точно и на хронологията на развитието на доктрината на тракийския орфизъм. Изворовите данни се отнасят към края на бронзовата епоха или към втората половина на II хил. пр. н. е., но те датират сведенията включително до края на VI в. пр. н. е. Освен това за който път географската локализация на свидетелствата влиза в областта на Хипербореяския диагонал, т.е. в зоната на най-ясно доловимото разпространение на тракийския орфизъм.

Женските общества се включват и в кръга от митологичните представи, пряко свързани с идеята за вечното възраждане. На тази основа те се сближават с религията и личността на Великата богиня-майка, която е източник на жизнена сила и енергия и в крайна сметка на безсмъртието като висша нейна проява. Надеждата за вечен живот обуславя връзката ѝ с различните тайни култове и с мистериите. Точно в конфликта между Дионис и Ликург има възможност за присъствието на една Велика богиня. Нейното място е съвсем естествено за посочения географски район, още повече, че тук тя носи имената Бендида, Котито, Зеринтия, Брауро и т. н.²⁰⁹ Тя би допълнила със съдържание цялостта на религиозната картина. Тази възможност се долавя отчетливо в легендарната традиция за сблъсъка с Ликург, защото Дионис, уплашен, намира убежище при Тетида. Идеята, както в повечето случаи, не е нова и още навремето В. Томашек схвана образа на Тетида в Омировите стихове на „Илиада“ като равнозначен на същностната характеристика на Семела²¹⁰. От особено значение в случая е ритуалът на потапяне, засвидетелствуван за Дионис, защото скокът като обичай на посвещение отвежда към пълното прераждане на собствената природа и обезсмъртяването²¹¹. Но нали и Тетида, след като ражда Ахил, го потапя във водите на свещената р. Стикс, за да го дари с вечен живот. Преданието е още по-показателно, защото, за да спаси сина си от грозещата го смърт под стените

²⁰⁸ Фол, Ал. История... , 153—159; Фол, Ал. Тракийското... , 9—13; Фол, Ал. Вярата... , 15—23; Маразов, Ив. Аполон, Дионис и Орфей. — В: Тракийски легенди. С., 1981, 51—75.

²⁰⁹ Попов, Д. Тракийската богиня Бендида. С., 1981; Попов, Д. Артемида Брауро (една трако-пеласгийска богиня). — ИБИД, 28, 1982, 21—33 с лит.; Porov, D. La grande déesse de la Thrace de Sud-Ouest, Hérodote et la jeune péonienne. — Pulpudeva, 4, 1983, 274—283 с лит.

²¹⁰ Tomaschek, W. Цит. съч., II, 1, с. 40.

²¹¹ Hubaux, J. Le plongeon rituel. — In: Musée Belge. Bruxelles, 1933.

на Троя, богинята го преоблича като момиче и го скрива на дъното на морето.

Потапянето във вода обяснява и свещената церемония на инициация в чест на едонската богиня Котито²¹². Тя напълно отговаря на качествената определеност на Великата богиня-майка и се засвидетелствува за района на Югозападна Тракия още в сведенията на Есхил, преповторени впоследствие от Страбон²¹³. Смесването на описанията за свещенодействията в чест на Котито с оргиите на Дионис може съвсем естествено да се обясни с присъщия и на двата култа ритуален скок като възможност за обезсмъртяване. В есктаза на френетичните танци, във вихъра на звуците от свещените инструменти се достига и до необходимостта от инициационното потапяне, изразено на практика чрез сливането с Великата богиня-майка, била тя Тетида (Семела) или Котито. Този обичай на символично посвещение добива израз и излиза чрез ритуалните травестии и хомоеротичния характер на танците. Именно в този момент съпоставките с вече разгледаните организации показват различия във формирането и в развитието на обществата, обкръжаващи многофункционалната фигура на Великата майка. Тук първото основно положение е, че за разлика от тайните затворени мъжки организации или от чисто Дионисовите женски групи обществата около богинята са отворени и за жени, и за мъже. И това е естествено, като се има предвид всеобемната ѝ същностна характеристика. Липсата на полово разграничение обаче не премахва тяхната своеобразна затвореност, както и съпричастността им към мистериите.

В случая с Тракия и с траките тази картина се разкрива най-обстойно чрез примера с Котито. Най-подробните данни за нея се откриват в комедията на Евполис „Бапти“²¹⁴. Според заглавието на това литературно произведение на V в. пр. н. е., което се обяснява чрез ритуалното потапяне, а и според версиите в кодексите баптите се възприемат като „изнежени“, „женствени“ мъже, които демонстративно имитират жени. Средновековните схолиasti превеждат понятието като развратни, наконтени по женски момчета²¹⁵, точно такива, каквито се появяват в жизнерадостния смях на Аристофан. Или, с други думи, свещенодействията в чест на тракийската богиня Котито се извършват в средата на тайния затворен кръг от посветени в култовите практики почитатели мъже. Всъщност замаяната на жените, служителки на богинята-майка, с мъже, няма никакво принципно противоположно значение за вложената идея. При всички положения мъжете запазват белезите на другия пол и най-често това се демонстрира чрез ритуалните травестии, поддържането на женските дрехи и коси. Следователно култът на Великата богиня-майка Котито очевидно се обслужва от мъже, които трябва да отговарят на единственото условие да бъдат не-мъже, по същия начин, както и разгледания случай със скитските енареи. Примерът е достатъчен, за да покаже достъпността на обществата около тракийската Велика богиня-майка

²¹² Buttmann, Ph. Über die Kottytia und Baptae. — Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften. Phil. — Hist. Klasse. Berlin, 1822—1823; Srebrny, St. De Cotyto thracum dea a graecis culta. — In: Acta secundi congressus philologorum classicorum slavorum. Praga, 1931, 270—282; Srebrny, St. Kult der thrakischen Göttin Kottyto in Korinth und Sicilien. — In: Mélanges Fr. Cummont. Bruxelles, 1936, 423—447; Schwen, O. Kottytto. — RE, 11, 1922, S. 1550.

²¹³ Strabo, 10, 3, 16; Срв. и Извори. . . , 86—87. Изворите са събрани у Detschew, D. Цит. съч., 258—259. За почитането на богинята в Южна Италия и Сицилия последно Попов, P. Les cultes et les mythes thraces en Italie du Sud et en Sicilie. — BHR, 11, 1982, № 3, 36—48; Общо вж. Powell, C. A. Religion and the Sicilian expedition. — Historia, 27, 1979, № 1, 15—31.

²¹⁴ Pohlenz, M. Aristophanes und Eupolis. — Hermes, 47, 1912, 314—317; Srebrny, St. De Psaltria Eupolis Baptarum persona. — EOS, 33, 1931, 503—517; Срв. и Kern, O. Baptai. — RE, 4, S. 2850; G. Kaibel, Eupolis. — RE, 6, S. 233.

²¹⁵ По тези въпроси Лозанова, В. Предстояща публикация.

и за мъже, и за жени, след като в текстовете на античната литературна традиция те са обединени в едно. В този аспект тайните свещеноедействия имат много допирни черти с който да е андрогинен култ на Източното Средиземноморие и най-напред с този на Кибела и на Атис²¹⁶, където посветените в екстаза от танци, музика, викове постигат единението с богинята-майка като най-кристална възможност за обезсмъртяване.

Но Велика богиня при траките, както вече споменах, е и Бендида, Зеринтия, Брауро²¹⁷. Като многообразна и многофункционална сила култът ѝ е пристъп на цялото тракийско население — разпространен е във всички зони на тракийската диаспора. Той изпълва всестранно обществото, бележи го безвъзвратно с неотразимостта на внушенията си, с тайните на мистерии. За Тракия те са необходима форма на живот и намират добра почва за развитие в средата на всички разглеждани досега организации. В тях се разкриват точно установените представи за богове и герои. Фиксираните обичаи и спокойният дух изчезват, за да отстъпят място на една повече или по-малко пантеизирана концепция за природните сили, да дадат простор на алегоричните идеи за боговете, на символичните им атрибути, да екзалтират духа.

Независимо от класификацията на мистерии, на различните понятия, които ги обозначават, и на тяхното развитие²¹⁸, проблеми впрочем за други студии при траките те се свързват с Орфеи (Залмоксис), Дионис и Великата богиня-майка. И ако изложението по един или друг повод ги засяга, то е единствено във връзка с очертаването на цялостната картина на развитието на затворените общества. Те са необходимата среда и катализиращата атмосфера за раждането и за развитието им.

Впрочем думата *μυστήριον* — мистерия, се появява за първи път у Херодот²¹⁹. Тя има пряко отношение към тракийската и по-точно към трако-пеласгийската етнокултурна общност, защото се употребява по повод тайното посвещение в религията на Великите самотракийски богове и заимствването от атиняните на пеласгийското итифалическо изображение на Хермес. Този факт е още по-показателен поради спорните и до днес самотракийски надписи²²⁰. Повече от 40, те бяха открити още навремето и публикувани от К. Леман²²¹. За съжаление те са съвсем кратки фрагменти от амфори, кантароси, чаши, киликси и други съдове и само един се намира върху плоча. Според К. Леман повечето надписи датират към края на VI или началото на V в.

²¹⁶ Radet, G. *Cybélé. Étude sur les transformations plastiques d'un type divin*. Bordeaux, 1909; Graillot, H. *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*. Paris, 1912; Последно Vermaseren, M. J. *Cybele and Attis. The myth and the cult*. London, 1977 с лит.

²¹⁷ Срв. бел. 209, както и Попов, D. *Artemis Brauro (déesse thraco-pélasgique)*. — In: *Proceedings of the second international congress of Mediterranean pre- and protohistory (Interaction and Acculturation in the Mediterranean)*. Amsterdam, 1980, 203—221 с лит.

²¹⁸ Литературата за мистерии е огромна. Тук са цитирани някои основни изследвания. Срв. Webster, H. *Primitive secret societies. A study in early politics and religion*. New York, 1908; Loisy, A. *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Paris, 1919; Pettazzoni, R. *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*. Bologna, 1924; Fracassini, U. *Il misticismo greco e il cristianesimo*. Città di Castello, 1922; Kern, O. *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*. Berlin, 1927; Reitzenstein, R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig, 1927; Briem, O. E. *Les sociétés secrètes de mystères*. Paris, 1941; Zaehner, R. C. *Mysticism. Sacred and profane*. Oxford, 1957; Sabbatucci, D. *Saggio sul misticismo greco*. Roma, 1965; Sabbatucci, D. *Il mito, il rito e la storia*. Roma, 1978; Срв. и Kern, O. *Mysterien*. — RE, 16, 2, 1935, 1210—1314; Lécivain, Ch. *Mysteria*. — DS, 3, 1873/1919, 2133—2142; *Misteri*. — In: *Enciclopedia italiana*. Vol. 23, 1934, p. 452 sq.

²¹⁹ Hdt., 2, 51; Срв. и Извори..., с. 200; Фол. Ал. Проучвания..., III, 21—23.

²²⁰ Георгиев, Вл. *Траките и техният език*. С., 1977, 140—152.

²²¹ Lehmann, K. *Documents of the samothracian language*. — *Hesperia*, 24, 93—100; Bonfante, G. *A note on the samothracian language*. — *Hesperia*, 24, 101—109; Срв. и Lehmann, K. *Samothrace*. New York, 1960.

пр. н. е., а крайната граница на засвидетелствуването им е около 290 г. пр. н. е. Една част от тях е на гръцки език, а останалите са дотолкова повредени, че думите върху тях не могат да се тълкуват. За Диодор обаче най-старите коренни жители на острова „имали свой стар език, от който и досега (I в. пр. н. е. — б. а., Д. П.) се е запазило много нещо в жертвоприношенията“²²² и обредите. Този култов говор е съвсем естествен за населението на острова, след като древните автори наблягат върху неговата свещеност. Често той се именовва *τερά νήτοσ* или *ιερή, χθών* поради прочутите мистерии на тайнствените Кабири — *κάβειροι*²²³.

Според някои автори „свещеният език“ е жив и през т. нар. архаична епоха, но постепенно излиза от употреба през V в. пр. н. е., за да изчезне окончателно през IV в. пр. н. е.²²⁴ Хипотезата обаче не почива на никакви доказателства, за да се приеме безрезервно, още повече, ако се има предвид консервативността в религиозните вярвания. Тя, изглежда, логично се създава под влиянието на факта, че елините колонизират острова през VIII в. пр. н. е. и следователно трайното осядане на гръците по тези места ще доведе безусловно и до отмирането на една жива религиозна традиция. Тук дори не се отчита обстоятелството, че надписите са намерени в т. нар. зала за оброчните дарове на върховните божества на острова и следователно те ще бъдат задължително сакрални формули. Изказано е и предположението, че те са написани на някакъв негръцки език, най-вероятно тракийски или пеласгийски²²⁵. Хипотезата не е лишена от основания, ако се има предвид факта, че островът е заселен отрано с траки. Най-подробен е разказът на Херодот, според когото, много време преди елините Самотраки се обитават от пеласги, които основават култа на тайнствените и загадъчните Кабири — *τὰ Κάβειρων ὄργια*²²⁶. Точно за чествуването на празниците им е задължителна употребата на някакъв особен език, който едва ли може да има съмнение, че ще отговаря на споменатия у Диодор свещен говор.

Текстът на Херодот е важен и поради факта, че древният автор обяснява подробно възникването на елинския пантеон. Според него гръците са възприели от Египет почти всички божески имена. „А останалите богове, имената на които по думите на египтяните им били неизвестни, получили своите имена, както аз мисля, от пеласгите, с изключение на Посейдон, който произхожда от Либия.“ Елините възприели от пеласгите и обичая „да се изобразява Хермес с изправен член“. Той бил заимствуван най-напред от атиняните, а сетне и от останалите елини. „В това време — продължава Херодот, — когато атиняните вече се смятали за елини, пеласгите се поселили в атическата земя, защото от този момент и населението на Атика също започнало да се смята за елинско. Всеки, който е посветен в тайното служене на Кабирите, извършвано на Самотраки и заимствувано от пеласгите, той ще ме разбере. Самотраки преди това се населява от същите пеласги, които впоследствие се поселили сред атиняните и от тях самотраките възприели тези тайнства. И така, атиняните първи от елините започнали да правят изображението на Хермес с изправен член и научили това от пеласгите. А у пеласгите за това съществувало някакво свещено сказание, което се открива в Самотракийските мистерии.“²²⁷

²²² Diod., 5, 47.

²²³ Diod., 3, 55; Orph. hym. 38 (ed. Kern); Hdt., 2, 51; Срв. и Георгиев, Вл. Цит. съч., с. 142.

²²⁴ Георгиев, Вл. Цит. съч., с. 151 с лит.

²²⁵ Пак там, с лит., Lehmann, K. Documents. . . , 93—100.

²²⁶ Hdt., 2, 51; Срв. и Извори. . . , с. 200.

²²⁷ Сведението е подробно анализирано от Фол, Ал. Проучвания. . . , III, 21—23.

Приведените известия са от изключително значение за тракийската религия, щом се разсъждава в кръга на трако-пеласгийската етнокултурна общност. Според Ал. Фол най-древният пласт на тази религиозна система е соларен или чисто орфически. Той съдържа и хтонични елементи, обозначени чрез същността на култа към Кабирите и главно чрез итифалическият Хермес, като символ на свещения брак между сина-любовник и Великата богиня-майка²²⁸. Но Хермес в известието на Херодот за тракийските божества обозначава и първия соларен пласт в тракийската религия. Той е богът, родоначалник на тракийските царе, той е изворът на плодородие, той охранява свещеността на божествената царска власт. Тези вярвания, централни в мистерии на Кабирите, се изграждат най-рано в Югозападна Тракия, както и по тракийското крайбрежие, така и по островите на Егея. Мисля, не е случайно съвпадение обстоятелството, че божеското име на Кабирите и произлезлите от него лични имена се срещат най-много отново в Югозападна Тракия, а също в Македония и в Беотия²²⁹. Монетите на тракийското племе дерони с най-ранното изображение на божеството пак са от този район. Или Югозападна Тракия заедно с Халкидика и Пелопонес по мнението на някои автори е сърцето на тракийската религиозна система от артистократичен, соларен тип. В такъв случай споменатите от Херодот Арес, Дионис и Артемида образуват втория (Дионисов) пласт в тракийската религия, който като сборна идея е антитеза на религията на царете²³⁰.

В тази атмосфера трако-пеласгийската същностна характеристика на култа на Кабирите едва ли подлежи на съмнение. Макар и все още неразшифровани, загадъчните самотракийски надписи с все по-голяма сигурност трябва да се отнесат също към трако-пеласгийската етнокултурна общност. Тези сакрални формули, обозначени чрез свещеността на езика, който пази тайната на знанието, имат продължителен живот. Култовият говор не отминава внезапно, не излиза от употреба, не умира неочаквано в IV в. пр. н. е. Изказаните досега съображения са достатъчно основателни, за да се мисли, че той продължава да живее в ритуалните практики. Поради тези причини някои дори последни твърдения в историографията изглеждат съвсем неоснователни и преднамерени. Д. Сабатучи буквално набляга, че в Самотраки местният език, който по всяка вероятност е тракийски, „губи всякаква евентуалност за историческата реалност“²³¹. Нагласената предварително теза е твърде нестабилна, защото не вярвам някой да отхвърли действителното тракийско присъствие на острова.

Употребена за първи път от Херодот, думата мистерия идва от глагола *μύω* — „затварям уста, мълча“ и означава мълчание за култ, ритуални действия и предмети в култа. Оттук произтичат и трудностите за обяснението на загадъчните Кабири²³². За повечето от античните автори те са старинни, следователно пеласгийски или трако-пеласгийски божества, в чиято чест се правят жертвоприношения, изграждат се храмове. Освен в Самотраки култът им е разпространен по островите Самос, Лемнос, Имброс — отново с тракийско население. В различните версии броят им се колебае от три до

²²⁸ Фол, Ал. История. . . , с. 153 сл.

²²⁹ Detschew, D. Цит. съч., с. 220; Срв. и Фол, Ал. Проучвания. . . , III., 21—23.

²³⁰ Фол, Ал. Проучвания. . . , III., 21—23; Фол, Ал. Тракийското. . . , 9—13; Фол, Ал. Вярата. . . , 15—23.

²³¹ Sabbatucci, D. Essai. . . , 189—190.

²³² За Кабирите срв. Pettazzoni, R. Le origini dei Kabiri nelle isole del mar tracio. Roma, 1909; Kérényi, K. Mysterien der Kabiren. — Eranos-Jahrbuch, 11, 1944, 11—53; Hemberg, B. Die Kabiren. Uppsala, 1950; Gernet, L., A. Boulanger. Le génie grec dans la religion. Paris, 1970 с лит.; Cole, S. G. The samothracian mysteries and the samothracian gods. A thesis submitted to the faculty of the graduate school of the University of Minnesota. Michigan—London, 1980.

седем женски и мъжки божества, известни с особената, унаследена от Хефест мъдрост. Най-любопитен в обясненията си за Кабирите е Мнасеас от II в. пр. н. е.²³³ В схолиите към Аполоний Родоски той съобщава, че те са четири деца: 1. Ἀξίερος — Аксиерос, буквално равнозначно на Δημήτηρ — Деметра; 2. Ἀξιόκερσα — Аксиокерса, и която точно отговаря на Περσεφόνη — Персефона; 3. Ἀξιόκερσος — Аксиокерсос, съответно на Ἄδης — Хадес и 4. Κάσμιλος — Касмилос, идентичен с Ἑρμῆς — Хермес. Макар и несигурни, в историографията съществуват опити за етимология на понятията. Според тълкуванията на Вл. Георгиев Ἀξίερος буквално ще означава „страшната земя“ или подземния свят, Ἀξιόκερσα — „с черни [и бели] петна“, Ἀξιόκερσος — „черният ужас“, но авторът изрично подчертава, че разшифроването на наименованията е доста проблематично²³⁴. Според мен с най-голямо значение за изложението е фактът, че съобщението на Мнасеас дава възможност да се направят много аналогии между култа на тайнствените Кабири и мистериите в Елевзина в чест на Великата богиня-майка и на нейната дъщеря, на Деметра и на Персефона. Въпреки неопровержимият паралелизъм не всичко в Елевзина ще успее да обясни религиозните явления в Самотраки, както и не всичко в Самотраки ще спомогне за идеологическото осмисляне на елевзинските тайнства.

Ето защо на едно първо равнище всяка мистерия ще обозначава необходимостта от инициация и тайна, обвити в тишина. С тази емблема са белязани религиозните и политическите общества при траките. И двата вида са със свещен характер, а необходимостта от предварително обучение в тях се обяснява естествено с характера на религията, на която отговарят мистериите, в случая — с учението на тракийския орфизъм. И докато при политическите общества то е в зависимост от принципа на социално-класовия критерий и не излиза извън социалните рамки, при религиозните организации, противостоящи на официалното, мистичността на затвореното пространство се определя допълнително от многобройни пречиствания, много измежду които имат силата на табу, но включват и редица етични правила. Същевременно и в двата вида тайни общества се застъпва процедурата на посвещение във вечен живот. Тук проблемът за човешката съдба е в пряка зависимост от идеята за обезсмъртяването като основна философско-религиозна концепция на тракийския орфизъм. Тя отговаря на изискванията за правда и за ритуална набожност, запазена консервативно в мисленето през епохите.

Тайната се крие обаче в характера на инициацията. Ето коя е причината Херодот, а и другите антични автори да предпочитат иносказателността и мълчанието. За бащата на историята в предходните времена, т. е. много преди V в. пр. н. е., пеласгите, които извършвали жертвоприношения и произнасяли молитви, не призовавали по имена отделните богове, защото още не ги знаели. Тази подробност Херодот изяснява в Додона, където не се почитат определени божества, а свещеният дъб и в това се състои историческото ядро на разказа. Древният автор е достатъчно осведомен, за да разкрие, че прорицалището се смята за най-древното в Елада и известно време дори е единственото²³⁵. Но и Платон в „Държавата“ не назовава Бендида, а говори за нея като за богинята²³⁶. За елините анонимността не е изчезнала и по времето на Тукидид. Той също не именува Атина, а я нарича богинята²³⁷.

²³³ Schol., ad. Apoll. Rhod., 1, 917 (ed. Wenckel); Срв. и Георгиев, Вл. Цит. съч., с. 152.

²³⁴ Етимологиите у Георгиев, Вл. Цит. съч., с. 47 и с. 59.

²³⁵ Hdt., 2, 52.

²³⁶ Plato., Polit., 1, 327—328 (ed. Croiset); Срв. Попов, Д. Тракийската. . .

²³⁷ Thuc., 2, 15.

Ал. Фол, който наблегна напоследък върху това обстоятелство, приведе в анализа на този пасаж и забележителното допълнение на схолиаста. Според него атиняните, потомци на пеласгите, говорели за богинята неопределено, както и за Аполон²³⁸.

Анонимността, стриктното мълчание, спазването на тайната са задължителни условия за съпричастност в мистериите. Поради тези причини съм склонен да приема, че възбраните над имена и изображения са в пряка връзка с тайната, достъпна единствено на затворените общества от посветени. За мистериите въобще е важна тишината при церемониите — достатъчна гаранция за концентрация и за внимание. Тя е още по-наложителна след това, за да не се профанират свещеносказанията, свещенодействието и свещените предмети (трите форми, чрез които се изразява религиозният култ²³⁹), като се повтарят или имитират нещата извън инициацията. Тези положения са валидни и за Елевзинските мистерии²⁴⁰.

Точно в култа към Деметра и към Персефона най-добре изкрystalизирва идеята за Великата богиня-майка и формирането на обществата около нея. Примерът и паралелите с Елевзина са подходящи и поради обстоятелството, че тайнствата не са полисен атински култ. Оттук и първата оригинална черта — те са отворени за всички и всеки може да бъде посветен. Не бива да се забравя, че Елевзинските мистерии се ползват и от правото на свещена екстериториалност. Жреческите фамилии на Евмолпидите и на Кериките притежават привилегиите да изготвят сценария — да режисират ритуала, а Евмолп е свързан с тракийската среда. Култът на Деметра и на Персефона отвежда и към първообраза на всеобемното и всемогъщо женско божество с пределински произход — към Великата богиня-майка и към нейната дъщеря. Именно в Елевзина най-добре се съзира традиционната консервативност в съществуването на минойската триада от божества като пределинска форма, която влияе върху генезиса на гръцката религия²⁴¹. Същата триада, съставена от Великата богиня-майка, нейната дъщеря и божественото дете, извисило се до нивото на сина-любownik, дори на действения съпруг на богинята-майка, се засвидетелствува и в Тракия през цялата античност²⁴².

Безспорната връзка на Елевзинските мистерии с оплождащо-плодотворното начало тук кулминира в ритуала и пряката демонстрация на свещения брак, осъществен от хиерофанта от рода на Евмолпидите и жрицата на Деметра. Демостративната символика изправя през хиерогамия от най-древен вид, където божествената двойка е и царска. Сексуалният алегоризъм се подсказва и от ритуалния вик: „Бримо роди Бримос“. Според някои автори „Бримо“ е тракийско име²⁴³, което означава „Силната“ и ако мистериите показват завъръщането на Персефона, остава да се разбере кой е „Силният“, който е роден. Дали той е неопределен бог или пък е самият посветен.

²³⁸ Фол, Ал. Проучвания... II, с. 22.

²³⁹ Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

²⁴⁰ Литературата за елевзинските мистерии е огромна. Тук са цитирани някои основни изследвания. Méautis, G. Les mystères d'Eleusis. Paris, 1834; Nilsson, M. P. Die eleusinischen Gottheiten. — Archiv für Religionswissenschaft, 32, 1935, p. 79 sq.; Magnien, V. Les mystères d'Eleusis. Paris, 1950; Mylonas, G. Eleusis and the eleusinian mysteries. Princeton — New York, 1961; Boyancé, P. Sur les mystères d'Eleusis. — REG, 75, 1962, 460—482; Kérényi, K. Die Mysterien von Eleusis. Zürich, 1962; Kérényi, K. Archetypal image of mother and daughter. New York, 1967.

²⁴¹ Lévêque, P. Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque. — Praelectiones patavinæ. Roma. 1972, 145—179; Lévêque, P. Le syncrétisme créto-mycénien. — In: Dunand, Fr., P. Lévêque. Le syncrétisme dans les religions de l'antiquité, Colloque de Besançon. Leiden, 1975, 19—75.

²⁴² Попов. Д. Тракия... с. 77. сл.

²⁴³ Will, Ed. Цит. съч., с. 581.

Независимо дали „Бримо“ и „Бримос“ са тракийски имена, енигматичната прокламация съдържа обещанието за ново раждане. Дори в духовен план оплождащо-плодотворното ниво на мистериите е надхвърлено и това е още по-оригинално, защото идеята съдържа в себе си обещанието за безсмъртие.

Практиката на обезсмъртяването се загатва от легендата за Деметра, която попада в търсенето на Персефона в Елевзина при царицата Метанейра. Признателна за грижите ѝ, богинята става бавачка на сина ѝ Дамофон. Тя се заема да осигури на детето безсмъртие и с тази цел го потапя тайно в пламъците на огъня. Ритуалът на потапяне като гаранция за обезсмъртяване отново се засвидетелствува по повод култа на Великата богиня-майка. Единствената разлика е, че свещените води се заменят с пламъците на огъня, но и водата, и огънят притежават пречистващата сила на възраждането.

Към идеята за обезсмъртяването навежда и ритуалната напитка на мистериите, т. нар. *κυμέων* — кикеон²⁴⁴. Тя се приготвя от Метанейра за богинята и се прави с брашно от печен ечемик, разтворен в медна вода — питие, без съмнение ферментирало, към което се прибавя прясна и свежа ухаеща мента. Напитката впрочем се споменава за първи път у Омир по повод Цирцея, която омагьосва Одисей и другарите му като смесва кикеона с букет от други опиятни билки²⁴⁵. Съвременните фармакологични изследвания показват, че след дълъг пост описаният продукт е халюциногенен. Или поемането на ритуалната напитка осъществява непосредствения контакт с божеството²⁴⁶. Тя е гаранцията за безсмъртието.

Към въздействието на кикеона се прибъгва едва във втората фаза на мистериите, и то след период на дълъг пост, който улеснява търсения ефект. Идеята за обезсмъртяването се подсказва и от етапите в развитието на ритуала. Първата степен в инициацията преминава през три последователни нива: 1. *τὰ λευόμενα* — това, което се казва — но какво се казва? 2. *τὰ δεικνόμενα* — това, което се показва — но какво се показва? и 3. *τὰ δρώμενα* — това, което се прави — но какво се прави? Втората фаза, т. нар. *ἐλποττεία*, също е потопена в мълчанието и в тишината на тайната. Предположенията както винаги са много, споровете горещи, за да се изреждат всичките, но върхът на обичая включва идеята за възраждането на природата, за връщането към светлината, за да се разцепи сгъстената загадъчност на посвещението от ясния, но и енигматичен вик: „Бримо роди Бримос“. Даден е отговор на най-важните въпроси. Кои сме ние? Откъде идваме? Къде отиваме? Животът смърт ли е и е ли смъртта живот?

Идеята за човешката съдба кулминира и при Великите богини в надеждата за обновление чрез ново раждане в мисълта за обезсмъртяването. За разлика от религиозните тракийски орфически общества тук инициацията не приема доктринален характер. Обезсмъртяването не се внедрява догматично сред затворения кръг от посветени. То открехва вратата за нови интерпретации. Мистериите в чест на Великата богиня-майка не включват и протест срещу установения порядък. Общественият алиенация отстъпва място на строгия ред. Триумфалният акорд на откровението е начало на организирано ежедневие, на изпълнение на стриктни задължения.

²⁴⁴ Delatte, A. *Le cycéon — breuvage rituel des mystères d'Eleusis*. Paris, 1955 (= *Bulletin de l'académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 40, 1954, 690—751).

²⁴⁵ *Hom. Od.*, X, 230 (ed. Ameis—Hentze). За растенията, от които се приготвят напитките, срв. de Gubernatis, A. *La mythologie des plantes ou la légende du règne végétal*. Paris, 1878—1882; Joret, Ch. *Les plantes dans l'Antiquité et au Moyen Age. Histoire, usage et symbolisme*. Paris, 1897; Delatte, A. *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des plantes magiques*. Paris, 1936.

²⁴⁶ Подробен анализ на елевзинските тайнства у Will, Ed. *Цит. съч.*, 576—584.

Всъщност тайните общества около Великата богиня и орфическите организации разглеждат на различни духовни нива крайната цел на мистериите — обезсмъртяването. Нали това е основният проблем за човешката съдба, който в поредицата от изпитания и от най-разнообразни пречиствания, в мълчанието на инициацията, в тайната на посвещението докосва бъдещето.

* * *

Изводите, които могат да се извлекат от изложението, са следните:

1. Като основни компоненти на тракийската религия тайните общества са важен обект на изследване, защото доизграждат със съдържание известна празнина в структурата ѝ. За Тракия и за траките от принципно значение е проблемът за съотношенията между формите на социална организация, за взаимосъпоставките между култовите религиозни общества и култовите светски политически организации. Двата крайни типа е възможно остро да се противопоставят само ако се абсолютизират, тъй като взаимовлиянията и взаимопроникването на привидно поляризираните институции не оставят възможност за строго им разграничение. Тук е трудно да се открие разделителната черта между отделните кръгове и учения. Те не бива да се разчленяват изкуствено, още повече, че за древността политическите организации са тясно свързани с религията, както и религиозните общества имат място в политическия живот и желаната граница не може с точност да се намери. И все пак в търсенето на сравнително отчетлива структура тайните общества при траките най-общо могат да се обособят като религиозни и като политически. Тази диференциация е в сила обаче само за затворените мъжки организации.

2. Анализът на известията в античната писмена традиция за т. нар. религиозни тайни затворени, чисто мъжки общества ги доказва за североизточните тракийски предели по двата бряга на устието на р. Дунав. Там са прочутите хипемолги-галактофаги и най-справедливите абии. Там са богопочитателите траки и капнобати, които са вегетарианци и живеят мирно. Там са свещените кисти, които поради безбрачието си прекарват безгрижни дни. Там са и дакийските плейсти, които се отличават от останалото население по особените правила на съществуване и възвишен морално-етичен кодекс. Но организации с подобна качествена характеристика и еднаква функционална значимост се локализируют и в зоните на Югозападна Тракия, както и в югоизточните тракийски предели.

3. Разположението на тайните, мъжки религиозни общества очертава големия диагонален от крайния североизток — басейна на реките Прут—Днестър, към и до крайния югозапад — басейна на реките Струма—Вардар. След VI в. пр. н. е. тук се вписва територията на разпространението на живото орфическо учение. То съвпада с трасето на т. нар. Хипербореиски диагонален, който е артерията на движението на тракийския орфизъм. Крайните точки на разпространението на тайните мъжки религиозни общества съвпадат и със зоните на най-ясно доловимите държавно-образователни процеси още от края на II хил. пр. н. е. Те бележат и върховите достижения в еволюцията на философската политико-религиозна система на тракийския орфизъм, персонифицирана от личностите на Орфей и на Залмоксис, където по пътя на самоусвършенствването всички участници в тези организации са сподвижници и ученици на доктрината за обезсмъртяването. Опитът за относителна периодизация в развитието на разглежданите общества показва и твърде много сходства с еволюцията на тракийското орфическо учение.

4. Същите характеристики до голяма степен са валидни и за т. нар. тайни политически мъжки общества. И те както и религиозните са орфически, но илюстрират и една друга обществено отличена група, различна в много отношения. При тях вече не става въпрос за йерархичната система от въздържания, за съществуването на строг морален кодекс, за пълноценната изповед при сливането с бога и с природата. Съставени от представители на висшата аристокрация, избрани от средите на благородниците и на най-богатите слоеве на обществото, организациите са точно и изчерпателно характеризирани. Те разкриват двойствеността в разбиранията за тракийския орфизъм. Обединени около царя, те бележат високоинтелектуалното, труднодостъпно ниво на затворените кръгове, които сливат мистика с философия в съпричастността си към орфическата политико-религиозна доктрина. И докато сред тях ентузиазмът е основният способ да се постигне пълното сливане с бога и с природата, религиозните общества разкриват дори възможността за пълната профанация на разкритите идеи, след като те могат да се сведат чрез аскетизма и екстаза и до елементарни магически практики.

5. Локализацията на данните в античната писмена традиция за тайните политически общества чертае и чрез тях артерията на разпространението на тракийския орфизъм и зоните на неговото влияние. Жизнеността им се доказва по линия на приемствеността между епохите. Царят и неговият аристократичен съвет са подходящата среда за развитието на истинското знание, кулминиращо в идеята за обезсмъртяването. Очевидно в основата на изграждането на политическите тайни мъжки общества лежи социално-класовият критерий. За разлика от религиозните организации те не излизат извън рамките на официалното, не противостоят на гражданския порядък, не са чужди на социалната действителност. Тук метафизичното неспокойство не се подтиква от ритуализма, усъвършенствуван и стимулиран в приемствеността между поколенията. Точно обратното — те са политическият регулатор на тенденциите в обществото. Но в принципите на съотношенията между религиозните и политическите общества съществува до голяма степен привиден антагонизъм. Той произтича от пряката зависимост на политическите организации от религията и на религиозните — от политиката. И в двата случая фигурата на царя е добро олицетворение на завършено и цялостно идейно взаимопроникване. То предполага функционалните прилики в статута и целите, които си поставят организациите.

6. При религиозните и политическите общества обаче съществуват и подчертани разлики. Те олицетворяват пасивното и активното начало в света и във Вселената. И докато религиозните организации консервативно следват цяла система от строги изпитания по пътя на самоусъвършенствуването и на практика са застинала традиционна действителност, политическите възплъщават идеята за кръговрата на човешкия живот и в природата — те чертаят перспективите към бъдещето. Отликите са налице и в социално отношение. Макар и двата вида общества да имат свещен характер, политическите се изграждат и селектират под патронажа на една личност, например Залмоксис, Орфей или тракийските царе. Религиозните организации като цяло са свещени групи от посветени, отличени от останалата част от населението чрез общия си живот. Макар че те понякога е възможно да обозначават и жречески колегии, социалният им състав не е хомогенен. Може да се предполага съществуването на демократични групи от изповедници в тайната на вярата, излъчени от най-бедните слоеве на общинниците, които търсят спасение по линия на магичните практики. Именно поради социално-класовия критерий при изграждането на тайните общества философското

политико-религиозно учение на тракийския орфизъм винаги ще бъде вътрешно и външно.

7. Сведенията в изворите разкриват за Тракия и за траките съществуването и на женските религиозни общества. Независими от социално-класовия критерий и напълно демократични те са на първо място пряко свързани с религията на Дионис. Отворени са и единственото условие за участие в тях е принципът на половото разграничение. Тук чести са екстатичните състояния, предназначени да се изпадне до загуба на съзнание и да се стигне до екстаз. Въодушевляването, божественият транс, дивите безумия на изстъпленията, всичките тези елементи са необходими за сливането с бога и с природата, за постигането на пълното единение с тях. Ритуалът задължително включва омофагията с важно сакрално значение, защото храната съдържа същността на божеството. Жертвените животни са инкарнация на самия бог. Религиозните женски общества от Дионисов тип се документират отчетливо чрез сведенията за Ликург, Орфей, Тамирис, Мопс, Бутес. Противоположните идеи при изграждането им и непрестанните им сблъсъци с тайните мъжки организации са съвсем естествени в атмосферата на две различни философски и религиозно-политически доктрини, които за траките вървят по линията на Орфей и по линията на Дионис.

8. Тайните общества при траките се включват и в кръга на религиозните представи, пряко свързани с идеята за вечното възраждане. На тази основа те се оближават с личността на Великата богиня-майка, която е източник на жизнена сила и енергия и в крайна сметка на безсмъртие като висша нейна проява. Надеждата за вечен живот обуславя връзката ѝ с различните тайни култове и с мистериите. Тук първото основно положение е, че за разлика от затворените мъжки или от чисто Дионисовите женски организации религиозните общества около богинята са отворени и за жени, и за мъже. И това е естествено, като се има предвид всеобемната ѝ същностна характеристика. Липсата на полово разграничение обаче не премахва своеобразната затвореност на обществата, както и съпричастността им към мистериите. Като многообразна и многофункционална сила култът към Великата богиня-майка е присъщ на цялото тракийско население—разпространен е във всички зони на тракийската диаспора. Той изпълва всестранно смесените общества, бележи ги безвъзвратно с неотразимостта на внушенията си, със загадъчността на мистериите.

9. Идеята за човешката съдба кулминира и при Великата богиня-майка в надеждата за обновление чрез ново раждане в мисълта за обезсмъртяването. За разлика от религиозните орфически общества тук инициацията не приема доктринален характер. Обезсмъртяването не се внедрява догматично сред затворения кръг от посветени. Дори мистериите не включват протест срещу установения порядък. Обществената алиенация отстъпва място на строгия ред. Триумфалният акорд на откровението е началото на организирано ежедневие, на изпълнение на стриктни задължения. Обществата около богинята не излизат извън социалните рамки, не противостоят на официалното.

10. Всъщност тайните общества при траките били те затворени мъжки орфически религиозни или политически организации, или чисто женски групи, свързани с религията на Дионис, или кръгове от посветени в тайната на вярата към Великата богиня, разглеждат на различни духовни равнища основния проблем за човешката съдба. В мълчанието на инициацията, в загадъчността на посвещението по пътя на самоусъвършенствуването той кулминира в идеята за обезсмъртяването, консервативно запазена в мисленето на траките през епохите.